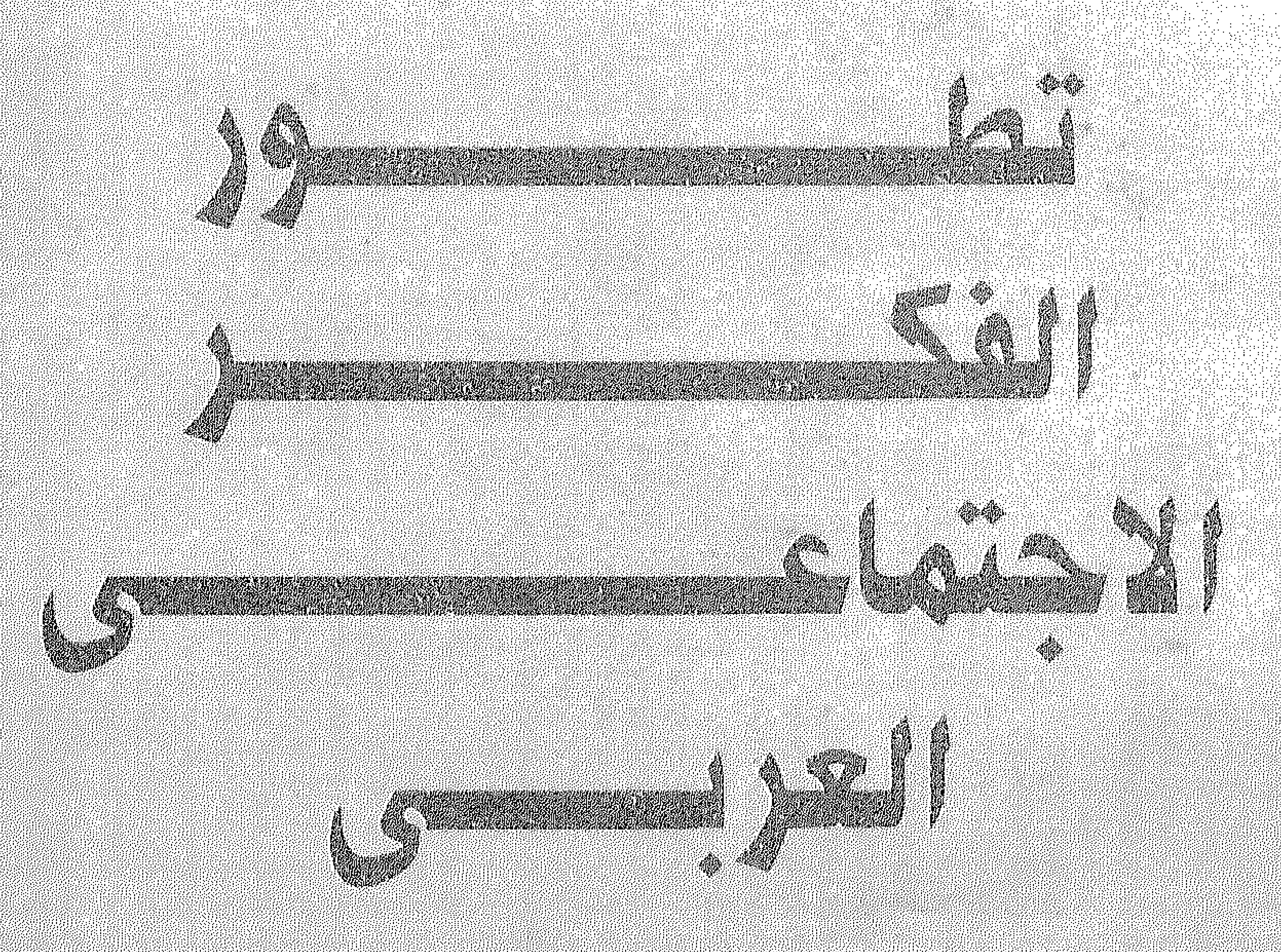
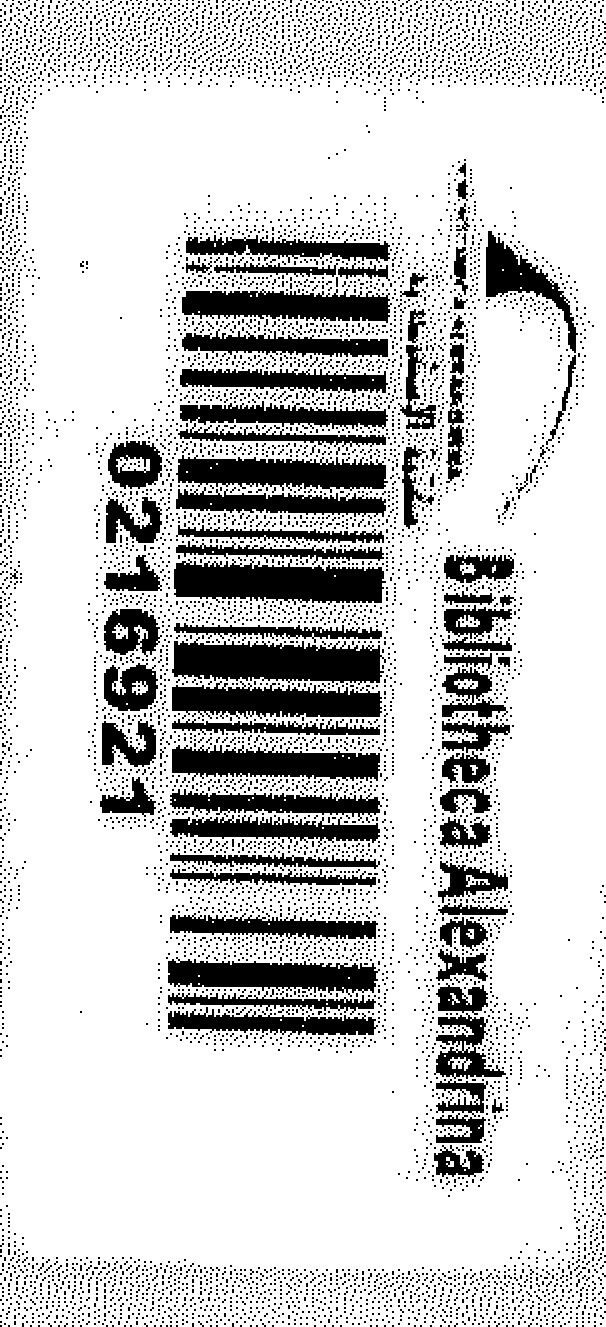
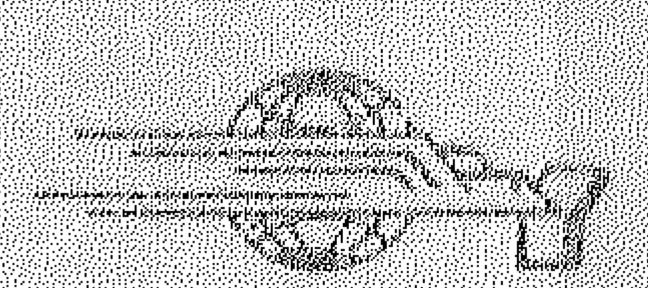


(حول بعض التيارات غير الماركسية بعد الحرب العالميـة الثانيـة حتى بدايـة الثمانينيات).

تأليف المستشرق السوفييتى

ز. إ. ليفيـن





دار العالم الجديد ـ القاهرة
ص. ب ١٨٤٩

اهداءات ٢٠٠١

أ.د. أحمد أبو زيد

أنثروبولوجي

تأليف المستشرق السوفيتي

ز. إ. ليفين

تطور الفكر الاجتماعي العربي

(حول بعض التيارات غير الماركسية بعد الحرب العالمية الثانية حتى بداية الثمانينيات).

ترجمة : حمدي عبد الحافظ

مراجعة : د. محمد فراج وآخرون



دار العالم الجديد - القاهرة

ص.ب ١٨٤٩

شكر :

شكر واجب على الدار إلى كل من تعاون فى إخراج ترجمة هذا الكتاب بالصيغة الحالية، ونخص بالشكر د. محمد القليوبى

التنفيذ الفنـى : سعيد أبو مسلم

التنفيذ اللغوى : عواطـف سالـم

الترجمة عن اللغة الروسية

З. И. Левин

Развитие арабской общественной мысли

(О некоторых немарксистских течёниях после второй мировой войны)

Издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
Москва 1984

الطبعة الأولى - ١٩٨٩

دار العالم الجديد

تهدف هذه الدراسة إلى استخلاص قوانين تطور الفكر السياسى - الاجتماعى العربى المعاصر، وإبراز خصائصه. ونحلل فيها باهتمام خاص الأيديولوجية القومية، ونظريات التطور الاجتماعى، ومشكلات تفاعل القديم والجديد فى الوعى الاجتماعى، وتأثير الإسلام فى تشكيل الفكر الاجتماعى العربى.

المحتويات

حول تفاعل العمليات والعوامل القومية والأممية فى التاريـــخ المعاصـــر للشعـــوب العربيـــة

يمثل التفاعل الجدلى بين العمليات والعوامل القومية والأممية سمة مميزة للعملية التاريخية فى عصرنا. وهذا التفاعل هو نتيجة حتمية للاتجاه نحو تعميم مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للبشرية جمعاء. ويمتد تأثير قوى هذا الاتجاه نحو التعميم إلى مختلف البلدان والقوى الاجتماعية. وبالرغم من تفاوت درجة تأثير هذه القوى، وضعفها النسبى فى بعض الأحوال، فإنها تساعد على تسريع تفسخ التصورات التقليدية ، وترسيخ رؤية جديدة للعالم تواكب التغيرات المتلاحقة فى مجال الإنتاج والاستهلاك على نطاق العالم أجمع، وتؤدى إلى نشوء «معايير عالمية» تتغلغل فى جميع ميادين النشاط الإنسانى.

ومن أوجه هذه العملية، التغيير المستمر لسلم القيم الاجتماعية والثقافية لشعوب العالم، والذى ازدادت سرعته بشكل ملحوظ فى الوقت الحاضر حين تضاعفت إلى أقصى حد أهمية العوامل الذاتية فى تطور المجتمعات. وتعاظم تأثير دور الخبرة المكتسبة من تجارب المجتمعات الأخرى إلى حد كبير، حيث تعلم الناس ألا يقارنوا حياتهم بحياة الآخرين فحسب بل تعديلها. وتتزايد أكثر فأكثر الحالات التى تظهر فيها المهام والتناقضات، التى كانت تتسم بها المجتمعات المتطورة فقط، فى المجتمعات غير المتطورة. وهكذا تتجسد الاتصالات على أعلى مستوى إعلامى، ويصبح الأممى جزءا من القومى.

يتجلى التفاعل بين شعوب الشرق فى أشكال متنوعة للغاية ومفاجئة أحيانا، لا يعود مرجعها فقط إلى اختلاف ظروف المعيشة وخصوصيات التقاليد التى تترك أثرها حتما على رؤية الإنسان للمظاهر الجديدة وصياغته للتوجهات العصرية. ويظهر هنا، من جهة، تأثير غياب دورة من دورات التكوين الاجتماعى الاقتصادى أو تأخرها أو عدم اكتمالها (مرحلة التطور الرأسمالى فى

غالبية بلدان آسيا وإفريقيا). لقد تسبب هذا الخلل التاريخى فى ظهور البنية الاقتصادية المتعددة الأنماط مع تنوع الفئات الاجتماعية، بما فيها السابقة على البورجوازية، وأصبحت الحدود الفاصلة فيما بينها غير محددة وغير مرئية بوضوح كامل؛ مما يعيق تنميط خصائص التيارات المختلفة فى الوعى الاجتماعى. ومن جهة أخرى، يعد هذا نتيجة من نتائج الاختصار الزمنى الشديد لعملية «التغريب» والتحرر الاجبارى الشاق لسكان الشرق الذى لم يسبقه - نتيجة لهذا الاختصار - لا التغييرات المناسبة فى البنية التحتية ولا الإعداد الطويل الأمد للأذهان. وفى ظروف الخلل التاريخى يكون المجتمع الشرقى التقليدى مفتوحا أمام المؤثرات الجبارة للحضارة المادية للغير ورؤيتهم للعالم، بفعل القوى الدافعة نحو اكتساب الحضارة الحديثة طابعا عالميا موحدا. إن قاطن الشرق لا يرفض وسائل الراحة المعيشية التي تجلبها إليه الحضارة، لكنه يرى فى التصنيع وما ارتبط به من اغتراب للإنسان فى المجتمع الرأسمالى خطرا على أسس المجتمع التقليدى القائم على سيادة العلاقات الشخصية الوثيقة بين أفراده وفى خضم الثورة العلمية والتكنولوجية التى لم يستعد لها العرب من خلال تطورهم السابق (حيث مازال أكثر من ٩٠٪ من سكان الأقطار العربية مرتبطين بأنماط ما قبل الرأسمالية)، يجدون ملاذهم فى التقاليد، ويجابهون عدوانية الامبريالية والاستعمار الجديد والمركزية الأوروبية بتمسكهم بهذه التقاليد.

سوف يحتفظ ولأمد طويل نمط الحياة العربية والأفكار السائدة فيه بتأثير المسجد ومكانته. لقد أخرجت الظروف العرب من مجراهم الاعتيادى، وهم لا يستطيعون العودة للقديم؛ لأن العالم القديم لم يعد موجودا، لكنهم يريدون العيش ضمن وسط مألوف للعلاقات والتصورات التقليدية متمتعين بالخيرات المادية للمجتمع العصرى المتطور صناعيا. وفى الوقت نفسه يرى العربى أن الثوابت والتوجهات القديمة كثيرا ما تعيق التقدم الذى أدركت ضرورته 'أوساط المثقفين الطليعيين على أقل تقدير، فالأخلاق اليوم مغايرة، وانضباط العمل مغاير والمثل مغايرة. ومن هنا ينشأ التصادم الحاد بين التوجه القوى والنزعة الجارفة نحو تخطى القيم التقليدية من جهة، والتوجه المعاكس نحو العزلة القومية على أساس الخصائص القومية المبالغ فيها من جهة أخرى. ويرهف الخطر الامبريالى والصهيونى والاستعمارى الجديد غريزة حفظ الذات لدى العرب ويحفز

الأمزجة القومية. ومازال مطروحا بحدة بالنسبة للمثقفين العرب السؤال التالي : كيف يمكن الحفاظ، في العالم المعاصر، على الخصائص القومية التي تتهددها النظرة إلى العالم للقيم المادية والاجتماعية والثقافية؟ وكيف يمكن حل المشكلات القومية الحادة في عالم اليوم بالوسائل المعاصرة؟

لقد أصبحت معضلة التوازن بين التقليدي والعصري، القديم والجديد، القومي والأممي في حياة القومية، أهم موضوع بالنسبة للفكر الاجتماعي العربي.

وفي العالم العربي، تكمن «التقليدية» في أساس الوعي الجماعي الذي يشكل، إلى درجة كبيرة، الخصائص التاريخية العينية للفكر الاجتماعي، إذ تتوقف حيوية أي نمط فكري معاصر وفعاليته على درجة استيعابه من قبل الوعي الجماهيري الذي يعرفه العالم السوفيتي ف. ج. خوروس بـ «القلب» ، بينما يعرف الايديولوجيا بـ «السطح» أو القشرة. وهنا تكتسب أهميتها ملاحظة عالم الاجتماع المصري أنور عبد الملك حول كون الأبحاث حتى الآن غالبا ما تركز على الفكر الاجتماعي السياسي الذي يبرز على قمة كتلة الجليد التي يكونها الوعي الاجتماعي بينما يظل جزؤه الأساسي - الوعي الجماهيري - لا يجذب الاهتمام اللازم من قبل العلماء.

ولدى اصطدام الوعي الجماهيري بظواهر ومفاهيم جديدة، تتجلى في التقليدية وفي التقاليد «قوة استمرار السكون» الهائلة.

تكمن واحدة من أهم خصائص النظم المعقدة، بما في ذلك النظام الاجتماعي، في كونه يبدي - لدى التعامل مع نظام آخر - «قوة استمرار السكون» الهادفة إلى الحفاظ على وحدته وقدرته على أداء الوظائف الخاصة به في هذه المرحلة أو تلك من مراحل تطوره. وتكون «الاستمرارية» كبيرة بشكل خاص في المجتمع الإنساني الذي يتسم بالاستقلالية النسبية لجميع نظمه الفرعية مقارنة بالنظم الأخرى للطبيعه الحية والميتة وتزداد تلك الاستقلالية مع زيادة «بعدها» عن قاعدة الهرم الاجتماعي، وتضاعف «قوة استمرار السكون». ونتيجة لتدرج المقامات الصارم للعلاقات بين النظم الفرعية للبنية التحتية والفوقية، المرتبطة بعضها ببعض، تتولد نزعة محافظة خاصة للبنية الفوقية بشكل عام. ويرجع ذلك إلى أن البنية الفوقية مرتبطة بالوعي الذي يتسم - إلى جانب ديناميكيته العالية وقدرته على استباق تطور الوجود الاجتماعي - بالنزعة الشديدة إلى

المحافظة، مما يتيح للأفكار القديمة أن تلعب دورا فعالا حتى حينما تكف عن كونها انعكاسا للواقع أو تعكسه بصورة جزئية. ومن ثم تصبح هذه الأفكار قوة معوقة للتقدم، وتكون «قوة استمرار السكون» أشد والصراع بين القديم والجديد فى الوعى الاجتماعى أكثر حدة كلما كان الاختلاف بين النظامين المتفاعلين أكبر من الناحية البنيوية. وبالعكس، كلما كان القاسم المشترك بينهما أكبر كانت التناقضات الناشئة بينهما أضعف ويمكن حلها بسهولة أكبر. لذلك لا ينطوى تحت لواء نظام ما بشكل عضوى، حسب القول السديد للمستشرق الفرنسى م. «رودنسون»، سوى ما يستوعبه هذا النظام دونما الدخول فى تنافر مع نمط الحياة. إن «القديم» و «الجديد» يغيران مغزاهما باستمرار طبقا لتغيير وقائع الحياة. فالجديد أحيانا يعرقل التقدم في ظروف بعينها لوجود هذه الفئة الاجتماعية أو تلك، بينما يصبح القديم جزءا من قوى التقدم، فقد يستجيب فى بعض الحالات لمتطلبات التطور، إذا تم إدراكه على نحو جديد. وعلى سبيل المثال فإن التقاليد والمؤسسات التقليدية المرتبطة بالإسلام لم تكن، خلال الحقبة الاستعمارية، تدعم استقرار النظام الاجتماعى القديم بمجمله وتعرقل بالتالى تغييره فى الوقت المناسب فحسب، بل كانت فى الوقت نفسه تلعب دورها كرمز وحارس للهوية القومية التى تشكل الأساس الروحى للنزعة المعادية للاستعمار وهى ظاهرة تقدمية تاريخيا. لقد أدى تسرب منجزات الحضارة الغربية (العلوم والتكنولوجيا وأصول التنظيم) إلى الشرق، من جانب، إلى تحديث المجتمع الشرقى، لكنه من الجانب الآخر، ولكونه مرتبطا من نواح كثيرة بثقافة المستعمرين، أضعف من حدة الصراع مع الاستعمار، لأن جزءا كبيرا من المثقفين النشيطين سياسيا والذين تلقوا تعليما عصريا، احتفظوا لمدة طويلة بأوهامهم حول الدور «التمدينى» التقدمى للغرب فى بلاد الشرق.

إن الوعى الجماهيرى نظام متغير لأن سلم قيمه، يتغير باستمرار تحت ضغط العصر. وهو يتعرض ، مثلا، لتأثير الفكر الاجتماعى - السياسى. وإذ يضطر الزعماء السياسين والأيديولوجيين للبحث عن أشكال مقبولة جماهيريا للتعبير عن آرائهم، فإنهم يلجأون إلى التقاليد، ويفسرونها على طريقتهم ويمارسون تأثيرا شديدا على الجماهير مستخدمين وسائل الاعلام المتطورة. لكن التغيرات فى الوعى الاجتماعى تجرى ببطء شديد، و «قوة استمرار السكون» تتجلى فيه فى

شكل التوجهات الروحية النفسية المحافظة، وكنتيجة لذلك، يتجاور القديم مع الجديد فى الميدان الاجتماعى - الثقافى لفترات طويلة.

* * *

شهدت بدايات القرن العشرين يقظة العالم العربى ونهضته الحديثة تحت رايات القومية العربية. ومنذ ذلك الحين يُنظر إلى جميع الأقطار العربية من الخليج العربى إلى المحيط الأطلسى كنظام اجتماعى وثقافى معقد يتسم بشئ من الخصوصية. إنه ليس موحدا من الداخل. ففى الدول العربية المستقلة تتشكل الأمم الناطقة بالعربية وتمارس تأثيرها، فى هذه الأمم، القوى الطاردة المركزية الهادفة إلى تطوير الخصائص المحلية، إلا أن الأصالة القومية للعالم العربى أمر لا جدال فيه، وتغذيها قوى جاذبة مركزية ثقافية وفكرية ونفسية.

وعلى امتداد المائة والخمسين عاما الماضية، كان الغرب الرأسمالى هو الشريك الرئيسى للعرب. أما بعد الحرب العالمية الثانية، فقد ظهر قطب سياسى واقتصادى وثقافى جديد بالنسبة لهم ألا وهو النظام الاشتراكى العالمى وعلى رأسه الاتحاد السوفيتى. وصار المعسكر الاشتراكى يمارس تأثيرا حاسما على مجرى التطور الاقتصادى والسياسى والاجتماعى والثقافى فى العالم أجمع، محددا اتجاه تطور البشرية ذاته. فإذا كان تأثير ثورة أكتوبر الاشتراكية قد تجلى، قبل الحرب، أساسا بصورة غير مباشرة، عبر مجال الوعى الاجتماعى (قوة المثال) فإنه يتجسد الآن فى الدعم السياسى والدبلوماسى الكبير والمساعدة الاقتصادية والعسكرية للدول النامية وحركات التحرر القومى. لذلك يجب النظر إلى تطور بلدان الشرق فى ظروف تاريخية معينة بوصفه - إلى حد ما - محصلة للتفاعل بين المجتمع التقليدى الذى يتلمس طرق التطور والتقدم (وهو يعيش مرحلة الانتقال من اقتصاد متعدد الأنماط إلى بنى أكثر تقدما). من جهة، والعالم الرأسمالى والمعسكر الاشتراكى من جهة أخرى. ويتجلى هذا التفاعل، فى الوعى الاجتماعى لشعوب الشرق، فى صورة تصادم العقائد المختلفة: التقليدية والبورجوازية والبروليتارية.

لقد انتقل العرب من الماضى إلى الحاضر مثقلين بالحمل الأسيوى والأفريقى القديم. وسيكون للتاريخ، وحده، حكمه على ما هو إيجابى وما هو سلبى فى هذا الحمل. لكن الأمر الذى لاجدال فيه هو أن العربى يعيش وعينه على

الماضى. ويبدو أن أحد الصحفيين الجزائريين المعروفين كان على حق حينما قال فى وصفه للمجتمع العربى : «إنه عالم رأسه فى عام ١٩٤٩ وقدماه فى عام ١٣٦٩ وفى جوفه امتزجت كل العصور الواقعة بينهما» [١٤٩ - ص ٦٩ - ٧٠].

ثلاث مراحل من تاريخ البلدان العربية بعد الحرب العالمية الثانية

أعلن دوى مدافع الحرب العالمية الثانية عن انعطاف جديد فى تاريخ البشرية فقد أدى تحطيم الفاشية ودحرها إلى تدعيم وتوطيد مكانة الاتحاد السوفيتى الدولية بما يعنى اضطلاعه بدور قيادى فى عالم ما بعد الحرب. كما أدت هزيمة الفاشية وانتصار الديموقراطية والاشتراكية فى أماكن كثيرة من الكرة الأرضية، إلى سير البشرية على طريق التحرر والتطور السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى يعنى مواصلة ونجاح قضية ثورة أكتوبر العظمى.

واتسم تاريخ ما بعد الحرب، بتسريع عمليات التطور، والتغيرات السياسية المتلاحقة والتفاعلات السياسية والاجتماعية النشطة وانعكس كل هذا فى ميلاد الأسرة الاشتراكية وسقوط الاستعمار والمنجزات العاصفة للثورة العلمية والتكنولوجية... الخ.

لقد حدد التفاعل بين العمليات العالمية والعمليات الاقليمية الخصوصية النسبية للفكر الاجتماعى العربى المعاصر.

ودشنت الحرب العالمية الثانية عصر الوجود المستقل للشعوب العربية. وفى سنوات الأربعينيات والخمسينيات (المرحلة الأولى منذ ما بعد الحرب وحتى قيام ثورة يوليو عام ١٩٥٢ فى مصر) احتلت قضايا التحرر القومى مكان الصدارة بلا منازع، بين اهتمامات هذه الشعوب. وإذ غيرت الحرب ميزان القوى العالمى لصالح قوى التحرر والديموقراطية فقد ساعدت على تحسن ملحوظ لظروف النضال القومى التحررى. وأدى نهوض الحركة الديموقراطية فى العالم أجمع إلى إقرار مبدأ حق تقرير المصير والسيادة القومية فى القانون الدولى. واتيحت لشعوب البلدان المستعمرة والتابعة إمكانية تنويع تكتيكاتها اعتمادا على دعم ومساندة المعسكر الاشتراكى.

لقد أقرت مجموعة من أساتذة الجامعة الأمريكية فى بيروت بأن «الاتحاد السوفيتى - بعد الحرب العالمية الثانية - صار بالنسبة لبعض العرب نموذجا للتقدم الذى يمكن للشعوب المتحررة حديثا تحقيقه خلال فترة زمنية قصيرة جدا [١.٦ ، ص ٨٥]. وكتب فرحات عباس الزعيم البارز لحركة التحرر القومى الجزائرية فى كتابه «الليل الاستعمارى» حول الأهمية العالمية لدور الاتحاد السوفيتى والدول الاشتراكية قائلا: «يمكن القول بكل تأكيد إن الاتحاد السوفيتى ودول المجموعة الاشتراكية قد لعبت، بالنسبة للشعوب المستعمرة دور القدر نفسه. فلولا دعم العالم الاشتراكى ومكانته وقوته لوقفنا عند مرحلة وعود الرئيس ولسون وسخافة عصبة الأمم ونفاقها» [١٣٦، ص ١٥].

كان هذا زمنا للنشاط المكثف للقوى الاجتماعية والتلاحم القومى فى النضال من أجل الاستقلال، فلقد سيطرت على العقول أفكار الحرية والسلم والإنسانية والتقدم الاجتماعى. وأصبح الجميع (أو الجميع تقريبا) قوميين. واحتل مكان الصدارة الاتجاه القومى العربى الذى كانت القضية الفلسطينية وسياسة إسرائيل التوسعية حافزا جبارا له.. ولم تكن ايديولوجيا التحرر القومى تنفصم عادة عن نزعات الديموقراطية الليبرالية والبرلمانية.

واتسمت المرحلة الثانية ما بعد الحرب (الأعوام ١٩٥٢ - ١٩٦٧) بالانتصار السياسى لثورات التحرر القومى وسقوط النظام الاستعمارى. وقوضت فى عدد من البلدان أسس الاقطاع وسيادة رأس المال الأجنبى والبورجوازية الكبيرة. وكانت المهمة الرئيسية للدول العربية على الصعيد السياسي تكمن فى تعزيز السيادة القومية وتحقيق مكانة لائقة فى المجتمع الدولى. وواجهت هذه الدول الامبريالية والاستعمار الجديد والتوسع الإسرائيلى وشاركت القوى القومية والديموقراطية العربية بنشاط فى حركة أنصار السلام ووقفت ضد الأحلاف العسكرية وأيدت مبدأ التعايش السلمى.

تميزت هذه المرحلة من التاريخ العربى بتحطيم دعائم سلطة الطغمة الأرستقراطية والاقطاعية فى كثير من البلدان العربية، والبحث عن طرق للتطور الاقتصادى والاجتماعى تكفل توطيد الاستقلال القومى وتفتح الباب أمام امكانية التقدم السريع والانتقال إلى بناء مجتمع عصرى والقضاء على التخلف. وفى إطار البرامج القومية الخاصة بالعالم العربى ككل أو ببعض الدول على حدة،

يتم الانحياز - لأول مرة - إلى مصالح الكادحين والبورجوازية الصغيرة والمتوسطة على حساب مصالح الاقطاعيين الليبراليين والبورجوازية الكبيرة، وتوضع معالجات جادة للمصاعب الحقيقية، تعكس الخصائص النوعية المحلية لكل دولة من الدول العربية. لقد اختار بعض الزعماء السياسيين العرب النظام الرأسمالي في صورته القومية بينما اتجه البعض الآخر لإقامة أنظمة بورجوازية صغيرة واختار فريق ثالث طريق التوجه الاشتراكي. وقد فقدت الليبرالية القومية والقومية الليبرالية أهميتها كقوى سياسية بعد أن أثبتا عجزهما في المرحلة السابقة. وظهر على الساحة الاجتماعية زعماء شباب جدد ينتمون إلى فئات الطبقة المتوسطة. وانتقل الدور القيادي في العمل القومي والتأثير في الرأي العام في العديد من الدول العربية من الليبراليين المعتدلين إلى المثقفين البورجوازيين الصغار بصورة أساسية. ويتضاعف بالتدريج - وإن كان ببطء - أهمية النشاط الاجتماعي - السياسي للبروليتاريا. إن الثورات التي اندلعت في مصر والجزائر وسوريا والعراق واليمن والنهوض العارم لحركة التحرر القومي في إفريقيا، ونضال الشعب الفيتنامي البطل وانتصاره قد ساعدت على تأصيل نزعات التغيير الجذري في الوعي الاجتماعي العربي. واتسم بأهمية تاريخية واقع أن المصالح الجذرية للبلدان العربية تتطابق موضوعيا مع مصالح المعسكر الاشتراكي العالمي. لقد ساعد ذلك - إلى درجة كبيرة - على اختيار طريق التوجه الاشتراكي للتنمية الذي سلكته بعض الدول النامية، كما كفل الانعطاف من الحرب «الباردة» إلى الانفراج في أوائل السبعينيات مناخا ملائما لتعزيز استقلالها القومي.

ولقد وضعت الحرب الاسرائيلية - العربية عام ١٩٦٧ بداية المرحلة الثالثة لفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية في التاريخ العربي المعاصر، حيث مازالت الدول العربية تنجز المهمة الملحة للذود عن استقلالها وتعزيزه وتسعى لإزالة آثار العدوان الإسرائيلي، وتعمل جاهدة على تجاوز التخلف الاجتماعي والاقتصادي والثقافي. ويستمر تشكلُ الأمم العربية وتنظيم وبناء مؤسساتها القومية. ويتوقف حل المشكلات القومية الملحة اليوم، أكثر من أي وقت مضى، على طراز السلطة السياسية في كل بلد، وأيضا على التأثيرات الخارجية الإقليمية والدولية.

وإلى جانب ذلك، يتراكم في الدول العربية الاستياء الشعبي من عجز غالبية

الأنظمة الحاكمة عن الحفاظ على الاستقلال الحقيقى للبلاد وإنجاز مشاريع التنمية، كما يسود التململ والسخط من جراء انعدام الاستقرار الاقتصادى والاجتماعى وغياب الديموقراطية السياسية. وتتوطد فى كل مكان البيروقراطية العسكرية والمدنية، تلك الطبقة البورجوازية الجديدة التى تلتقى مصالحها مع مصالح الرأسمالية العالمية. وفى منتصف السبعينيات ظهرت أزمة الثقة فى الأحزاب القومية التى تكشف عجزها عن إنجاز المهام القومية. وفى المقابل تقدم البورجوازية الصغيرة العربية - فى كثير من الأحيان - على مغازلة التيارات الدينية والفئات الوسطى وجماهير الفلاحين التقليديين. ويتجلى السخط الاجتماعى - السياسى - أكثر فأكثر - فى صورة الحركات الدينية - السياسية الإسلامية خاصة بعد نجاح الثورة الإسلامية فى إيران عام ١٩٧٩.

وتحدد السمات المشار إليها لتاريخ البلدان العربية، فى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، الاتجاهات الأساسية لتطور الفكر الاجتماعى العربى. وتتجسد إحد الخصوصيات البارزة للتاريخ العربى المعاصر فى كون المواقف السياسية والايديولوجية يجرى النظر إليها، فى أحيان كثيرة جدا، من منظور النزاع العربى - الاسرائيلى والقضية الفلسطينية.

لقد ضمت إسرائيل، بعد إنشائها عام ١٩٤٨، الكثير من الأراضى العربية بدعم مكشوف وسافر من الامبريالية. والآن يخوض الشعب الفلسطينى نضالا عنيدا من أجل انتزاع حقه فى العودة إلى دياره. لقد أصبحت المواجهة العربية - الاسرائيلية عاملا مكوناً، إلى حد كبير، للوضع السياسى والجو النفسى فى العالم العربى، ومساعدا على النضج المكثف للوعى الاجتماعى لمختلف فئات المجتمع العربى.

العوامل الاقتصادية - الاجتماعية المكونة للوعى الاجتماعى

تأثر تكوين الوعى الاجتماعى فى البلدان العربية إلى حد بعيد بالطابع الخاص المتناقض للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية الثقافية التى نشأت بفعل تعامل العالم العربى مع النظام الرأسمالى العالمى. كان انكماش الصلات التجارية

مع أوروبا نتيجة العمليات الحربية التى أعاقت عمليات التصدير والاستيراد، وتحول عدد من البلدان العربية إلى مواقع خلفية قريبة لجيوش الحلفاء تقدم لها جزءا من الأغذية وغيرها من المتطلبات والخدمات الأخرى، قد أجبر البلدان العربية على الاعتماد على قواها الذاتية وساعد على انتعاش اقتصادياتها بعض الشئ وراكم الموارد المالية (فى صورة مخصصات الإمداد والخدمات). وعلى الرغم من أن الدول العربية لم تتمكن جميعها من الاستفادة الكاملة من امكانات فترة الحرب (نظرا لغياب الكوادر المؤهلة وغياب الاستعداد لاستيعاب التكنولوجيا الجديدة... إلخ). فقد استمرت عملية «تعريب» الاستثمارات فى الاقتصاد القومى بصورة مكثفة فى فترة ما بعد الحرب مباشرة. إن هذا ما يميز مصر بشكل خاص، فإذا كانت حصة الأجانب تعادل ٩١٪ من رأس المال المستثمر فى الاقتصاد المصرى عام ١٩١٩، فقد بلغت حصة المصريين فى الشركات التى تم انشاؤها فى الأعوام ١٩٣٤ - ١٩٣٩ ما يزيد على ٤٧٪ وامتلك المصريون فى الفترة ما بين ١٩٤٠ و ١٩٤٥ ما يقرب من ٦٦٪ من رءوس الأموال المستثمرة، بينما بلغت هذه النسبة ٨٤٪ فى الفترة ما بين ١٩٤٦ و ١٩٤٨ [١٨، ص ٨].

إلا أن القطاع الحديث فى الاقتصاد القومى لأغلبية الدول العربية ظل فى الطور الجنينى. وظل الارتباط التقليدى بين البورجوازية الصناعية وملاك الأراضى على ما هو عليه. واتسم منتصف القرن الحالى بانتقال البلدان العربية إلى الاستقلال الاقتصادى وتنامى الشعور بآثار تخلفها العلمى والتكنولوجى المستمر فى التزايد، إذ كان مستوى معيشة سكانها أدنى، بما لا يقارن، من مستوى حياة سكان الدول المتطورة. وأصبح التصنيع والإصلاح الزراعى، مع إدخال أشكال معاصرة عصرية لإدارة الاقتصاد الزراعى وتطوير المرافق العامة وزيادة الدخل القومى وتحسين مستوى معيشة الشعب، أهم أهداف السياسة الاقتصادية. وواجه تنفيذ خطط التنمية صعوبات فائقة نظرا لانعدام التطابق بين الأهداف المرسومة وامكانات تحقيقها. وأصبح تأميم ممتلكات الشركات الأجنبية والتوسع الملحوظ لدور الدولة بوصفها عنصرا ضابطا لايقاع جميع ميادين الحياة القومية، قاعدة عامة. وأخلى نظام الاقتصاد الحر، الذى ساد فى العقد الأول بعد الحرب، مكانه للاقتصاد المخطط الذى تلعب فيه الدولة دورا ملحوظا، إن لم يكن

رئيسيا. وجرى الاعتراف بأفضليات التخطيط. حتى البورجوازية اللبنانية الكبيرة توجهت إلى سياسة «الدور القيادي» للدولة بعد أن خاب أملها فى امكانات الاقتصاد الحر. وأصبح قطاع الدولة، بالنسبة للبلدان التى اختارت طريق التوجه التقدمى، أساسا للتنمية الاقتصادية.

كما طرأت تغيرات هامة على البنية الاجتماعية للبلدان العربية. ومن خلال التراكمات الاجتماعية - التى بدأت قبل الحرب - تم طرد ملاك الأراضى الكبار من حلبة النشاط الاقتصادى واحتلت الموقع الرائد فيها البورجوازية المحلية الكبيرة (إن وجدت) والبورجوازية المتوسطة، إلا أن البورجوازية القومية وخاصة الصناعية، ظلت ضعيفة فى كل مكان.

لقد وضعت الثورات القومية الديموقراطية فى مصر والعراق والجزائر وسوريا وليبيا واليمن نهاية للسلطة المطلقة للأوساط الاقطاعية، وضيقت بشدة امكانات النشاط الاقتصادى لممثلى رأس المال الكبير إن لم تحرمهم منها بصورة مطلقة وشغلت الطبقة البورجوازية الصغيرة - صغار ومتوسطو الملاك وأصحاب المشاريع والتجار والضباط والطلاب والمثقفون.. إلخ - المواقع القيادية. وبمرور الوقت ازداد عدد المنتمين لها زيادة مطردة.

كتب أحد الباحثين السوريين يقول : «إن الطبقات الوسطى - التى كانت تشكل فى أوائل القرن الحالى جزءا صغيرا جدا من سكان سوريا قد أصبحت تشكل حتى نهاية الخمسينيات أكثر من ربع سكان المدن وسدس سكان الريف فى البلاد» (١٦٤، ص . ٣٥) وتتسم القوى النشيطة سياسيا واجتماعيا، على رأسها مختلف فصائل المثقفين بحركية خاصة فى ظروف البلاد العربية. ويدور الحديث هنا حول القوى الفعالة بالذات للفئات المتوسطة الجديدة التى تخدم البنى الاقتصادية - الاجتماعية المعاصرة، بخلاف تلك التى تنضم غالبا إلى القطاع التقليدى للاقتصاد أو إلى مجال العلاقات الاجتماعية التقليدى أو شبه التقليدى).

ومع تعقد البنية الاقتصادية القومية والحياة الثقافية يزداد عدد المثقفين وانقسامهم إلى فئات ومجموعات تبعا لصفاتهم المهنية وتوجهاتهم السياسية. وتستمر عملية فرز المثقفين التى بدأت بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة، والتى تلعب الدور الرئيسى فيها اشاعة الديموقراطية فى التعليم التى أصبحت ضرورة

ملحة لإنجاز مهام البناء القومى بعد ظفر البلدان العربية باستقلالها. وقد ساعدت عوامل كثيرة على إبراز دور المثقفين البورجوازيين الصغار وألقت بظلالها على الطابع البورجوازى الصغير لمواقفهم بشكل عام، ذلك الطابع الذى تكون بفعل ظروف حياتهم ومصادر رزقهم القريبة جدا من ظروف حياة البورجوازية الصغيرة [٦، ص ٢٥٤].

كما يستحق الاهتمام - بشكل خاص - شباب المدينة (من الطلبة وأصحاب الشهادات والدبلومات)، تلك الفئة المتنامية بسرعة، والأكثر حساسية، القريبة من المثقفين والمنتمية إلى البورجوازية الصغيرة من حيث نشأتها ووضعها.

لقد حفزت التغيرات التى طرأت على حياة البشرية فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، النضج السريع لإحساس الشباب بكرامتهم الذاتية وإدراكهم لمسئوليتهم عن مصائر الشعوب العربية.

إن شباب العرب المثقفين، الذين لم يتمتعوا بنصيب كبير من الرفاهية فى المجتمع القديم، قد انتفضوا على التخلف والركود ولأنهم لا يجدون حلولا صحيحة فى كثير من الأحيان، وهم يبحثون عن المثل العليا، فإنهم يصبحون احتياطيا للحركات المتطرفة من شتى الاتجاهات.

وارتبطت الأحداث التاريخية فى العالم العربى ارتباطا وثيقا بنشاط الضباط الشبان - أبناء الفئات المتوسطة - الذين شكلوا الغالبية العظمى من ضباط الفئتين المتوسطة والدنيا فى جيوش الدول العربية، فقد قدم الجيش نفسه كقوة قادرة على انجاز مهام التحرر القومى وممارسة تأثير فعال على تطور المجتمع. إلا أن الضباط من أبناء الفئات الوسطى، الذين ورثوا كافة نقاط الضعف التى تتسم بها البورجوازية الصغيرة، يتأرجحون ايديولوجيا من الثورية إلى الإصلاحية البورجوازية اليمينية تبعا للظروف، وأيضا، وهذا أمر غير قليل الأهمية، تبعا لطابع وقوى الضغط من جانب الجماهير الشعبية والتيارات السياسية اليسارية.

وإلي جانب هذا تتعزز فى البنية الاجتماعية للدول الفتية - خاصة حيث استقرت أنظمة قومية ديموقراطية وتنامى دور مؤسسات الدولة وأهميتها - مواقع الفئة البيروقراطية شديدة النفوذ وتندمج جزئيا مع البورجوازية الجديدة.

وتخرج الطبقة العاملة - أكثر فأكثر - إلى ساحة الحياة الاجتماعية.

وقد تكونت فى عديد من البلدان نواة البروليتاريا الحديثة، وتحولت الطبقة

العاملة إلى قوة تفرض نفسها على أنظمة الحكم. إلا أن عمال القطاعات الإنتاجية الحديثة ليسوا كثيرى العدد بشكل عام وغير مؤهلين تأهيلا جيدا، كما ترتفع فى أوساطهم نسبة الأمية. ولهذا فإن الفعالية السياسية للبروليتاريا مازالت منخفضة نسبيا، وهى تخضع فى أغلب الأحيان للرقابة الشديدة من قبل التنظيمات القومية. فقد بدأت النقابات العمالية حديثا فى التخلص من الرقابة المباشرة والخضوع للحكومة والأحزاب الحاكمة. وبات النهوض والنمو النوعى لانتفاضات البروليتاريا الطبقية ملحوظا منذ أواخر السبعينيات حين جرت اضرابات وتظاهرات كبرى فى المغرب وتونس ومصر والسودان ولبنان.

أما القرية التى تعيش فى مجال الاقتصاد المعاصر فتتحلل فيها الصلات المشاعية وتتحطم الدعائم التقليدية. ومع هذا لا يمكن القول بأن انعطافا اجتماعيا قد حدث فى الريف العربى، فالإصلاحات الزراعية، وحتى أكثرها جذرية، لم تحل المشكلة الزراعية. ومازال سكان الريف يعانون من الفقر والبطالة والاستغلال والجهل والأمراض على الرغم من جهود الأنظمة التقدمية للقضاء على مثل هذه الشرور. أما الإجراءات الخاصة بتنمية الريف اجتماعيا وثقافيا من بناء المدارس ومد خطوط الكهرباء وشبكات المواصلات والتوعية الصحية ... إلخ، فلم تعط إلأ ثمارها الأولى. ويظل الفلاحون - من الناحيتين السياسية والاجتماعية - قوة سلبية نسبيا إذا استثنينا وجهاء الريف وأوساطه العليا ومازالت المهمة تكمن كما قال هنرى عيروط مؤلف كتاب «فلاحو مصر» فى «أن تثور فى نفس الفلاح الرغبة فى توفير ظروف حياتية جديرة بالإنسان» [١٣ ص ١٧٢].

إن التقدم الاقتصادى وتغير ميزان القوى الاجتماعية وظهور نشاط مجموعات وفئات اجتماعية جديدة، وربما الأكثر من ذلك، التحولات السياسية مع التأثيرات القوية المتنوعة من الخارج - قد ولدت مظاهر جديدة فى الحياة اليومية والوعى الاجتماعى.

وتعد النجاحات فى حل قضية المرأة واحدة من مظاهر تقدم المجتمع العربى ودرجة تحديثه. ففي عام ١٩٢٧ قامت المرأة المصرية بمحاولاتها الأولى لنزع الحجاب (حيث ظهرت النساء المنظمات للمعرض الخيرى سافرات الوجوه). وبعد مضي ما يقرب من خمسين عاما أصبحت المرأة غير المحجبة ظاهرة مألوفة فى البلدان العربية. وأصبح الزواج بامرأة واحدة قاعدة تكاد تكون عامة. وأصبحت

المرأة، التى كانت لا تجرؤ على الخروج بمفردها من المنزل، قوة نشطة بعد أن تغلبت على الكثير من المحرمات والمخاوف. [١٥٨، ص ٣٥].

وافتتحت فى جامعة الأزهر الدينية - ولأول مرة خلال ألف عام من وجودها - كلية خاصة للبنات . وتمت - فى بلدان كثيرة - إعادة النظر فى التشريعات المتعلقة بالأسرة والزواج. كما أقرت الوثائق الدستورية والقانونية حقوق المرأة على أساس علماني لا فى العائلة فقط بل في المجتمع أيضا. والآن تشغل المرأة العربية مكانة مرموقة فى الحياة الاقتصادية والثقافية، حيث شكلت النساء ثلث مجموع المتعلمين فى مصر عام ١٩٦٧، ووصل عدد النساء العاملات إلى ٩٪ من إجمالى عددهن (مقابل ٥,٠٪ عام ١٩٥٧ [١٩١، ٢٤ بتاريخ ٣٠ / ٣ / ١٩٦٧]. إن الاعتراف بأهمية دور المرأة الهام فى البناء القومى، وقبل كل شئ دورها فى تكوين شخصية المواطن فى المجتمع الحديث بدأ ينعكس لا على علاقات الأسرة والزواج فحسب بل علي قضية مساواة المرأة بالرجل على الصعيدين السياسى والاجتماعى. وإذا كانت مطالب أنصار حقوق المرأة وتحررها قد انحصرت فى العشرينيات والثلاثينيات فى دائرة الأسرة وقضايا الأخلاق والتعليم، فإن القوى الطليعية تسعى الآن إلى تحقيق مشاركة المرأة فى حل قضايا التنمية جنبا إلى جنب مع الرجل. وأصبح تحرر المرأة من العناصر الأساسية لسياسة الدولة فى عدد من البلدان، وعلى رأسها البلدان ذات النظم القومية الديموقراطية. وتغيرت المفاهيم مع تغير الأزمنة، وعلى سبيل المثال، فإن الطاهر الحداد الصحفى والشخصية الاجتماعية والنقابية التونسية قد تعرض للإضطهاد فى الثلاثينيات لكونه نصيرا لحقوق المرأة على مبادىء قاسم أمين، لكنه فى عام ١٩٦١ أصبح يطلق عليه لقب محرر المرأة التونسية. ونالت النساء خلال العقدين التاليين للحرب حق الإنتخاب فى كل من سوريا ولبنان والعراق ومصر وتونس. مع ملاحظة أن مجرد إعلان الحقوق القانونية والسياسية للمرأة لا يكفل فى الممارسة العملية حريتها وحمايتها. وتبقى قضايا المرأة من القضايا الملحة فى المجتمع الإسلامى ، إذ مازالت التقاليد المحافظة تتحكم فى تصرفات هذا المجتمع من نواح كثيرة.

إن التطور السياسى والاقتصادى ، السريع نسبيا، فى البلدان العربية لا يصاحبه التغيير المناسب للمؤسسات الاجتماعية والوعى الاجتماعى، خاصة فى

الشرائح الدنيا من الهرم الاجتماعى. فنمط الحياة التقليدى تعاد صياغته باستمرار (مع بعض التغييرات التى لا مفر منها). ومازالت المؤسسات والايديولوجيات التقليدية تمثل ثقلا اجتماعيا وثقافيا كبيرا حيث تستخدمها القوى التقدمية والقوى المحافظة على حد سواء. وعلى الجانب الآخر تجرى عملية، لارجعة فيها، لتشكيل رؤية عصرية للعالم وخاصة فى المدن.

ومما يلفت النظر، إرتفاع نسبة سكان المدن إلى مجمل السكان فى البلدان العربية حيث يعيش أكثر من ٤٠٪ من السكان فى المدن (ويعد ذلك من أعلى المعدلات فى المنطقة الأفرو آسيوية). وفى عام ١٩٧٥ بلغت نسبة سكان المدن فى العراق ٦٣٪ من مجموع السكان. وفى تونس ٤٩,١ ٪ (مقابل ٤٦,٨٪ عام ١٩٦٦). وفى مصر ٣٧٪ عام ١٩٦٧ (مقابل ٢٣٪ عام ١٩٣٧)، هذا مع الزيادة الكبيرة فى معدلات نمو عدد السكان [١٥ ص ٢٦، ٥١ ص ٢٣، ١٦٤ ص. ٣٥].

ومع انخراط سكان المدن الجدد، ذوى الأصول الريفية فى دوامة حياة المدينة، يتطلع الشباب إلى الأدوات والمتطلبات والأفكار العصرية لسكان المدينة، وتظهر لديهم تطلعات جديدة وسعى غير مدرك لتلبيتها بل أحيانا الوقوع فى التناقض بين التطلعات المتنامية والامكانات المحدودة. وشيئا فشيئا تشكل حياة المدينة شخصية فلاح الأمس وتحرره تدريجيا من جميع أشكال التبعية الشخصية والعلاقات التقليدية [٣ ص ٦١.] وتؤثر عليه بما يزدحم فيها من أفكار علمانية وديموقراطية وعلمية تقنية تحدد صورة المدينة المعاصرة.

إلا أن سكان المدن - وغالبيتهم من المنتمين إلى الفئات الدنيا وفلاحى الأمس والحرفيين الذين اقتلعوا من دائرة نمط الحياة والاقتصاد التقليديين لا ينخرطون فى نظام العلاقات الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة إلا جزئيا.

وبالإختلاف عن الصورة التى تمت بها هجرة الفلاحين إلى المدن فى أوروبا فإن سكان المدن الجدد الذين نزحوا من الأرياف يجدون أنفسهم فى سوق العمل الخاص فى المجالات غير الإنتاجية تقريبا، فمثلا بلغ العاملون المأجورون فى القطاعات التقليدية واشباه البروليتاريا والخدم ومن ليس لديهم عمل ثابت محدد ما يقرب من ٣.٥,٤ مليون شخص من مجموع سكان المدن المصرية عام ١٩٦١ البالغ عددهم ٨ ملايين نسمة حينذاك. وتستوعب هذه الشريحة من فقراء المدينة نمط

التفكير الجديد بصعوبة بالغة وتشكل - على الأغلب - احتياطيا للحركات السياسية الرجعية [١٣٨، ص ١٨٥].

ويضطلع التعليم المدرسي بدور هام في تطوير الرؤية العصرية للعالم. فالمجتمع الذى ساد فيه الجهل والأمية بحاجة ماسة للنظرة المعاصرة إلى الحياة والثقافة؛ ثقافة العمل والإدارة والبحث العلمي، لأنه لا يمكن بناء المجتمع المعاصر دون التغلب علي الوعى التقليدي. ومن شأن المدرسة أن تقدم أفكارا جديدة وقيما جديدة وتشحذ الفكر وتضع أساسا للموقف النقدى من المظاهر الاجتماعية. والدولة وهى تدعم «الجديد والعصرى» تدرك استحالة تحقيق الاستقلال الاقتصادى والتقدم الاجتماعى دون توافر كوادر قومية مؤهلة. وفى خطبة لجمال عبد الناصر عام ١٩٥٨ قال: «فى السابق كان بالإمكان استخدام الجمل أو السيارة لإنهما كانا يتعايشان معا، لكن هذا مستحيل فى عصر المحركات الصاروخية. فالمعرفة هى القوة المحركة للتقدم. وفى المعرفة بالذات تكمن الحرية الحقيقية لأننا نجد أنفسنا، كما تعلمون، أمام واقع وجود احتكار المعرفة إن جاز التعبير. [١٣٨ ص ٢١]. ويردد رزق الله هيلان مؤلف كتاب «*الثقافة والتنمية فى سوريا*» (١٩٦٩) فكرة جمال عبد الناصر قائلا: «يجب الآن أكثر من أى وقت مضى أن نعلم كيف نعيش وكيف ننتج وكيف ننظم.. أن نعلم - تلك هى الوصفة السحرية لعصرنا». ومن شأن الاعتقاد بأن انتصار العدالة ومبادئ الديموقراطية مستحيل فى ظل الجهل، أن يدعم الضرورة الموضوعية للإصلاح الثقافى. وقد زاد كثيرا عدد المعاهد والكليات والجامعات، وبالتدريج، يخلى التوجه التقليدى نحو العلوم الإنسانية فى التعليم العالى مكانه للإهتمام بالمعارف الطبيعية والتقنية.

والآن أصبحت الإذاعة والسينما من الوسائل الفعالة فى تشكيل الوعى الاجتماعى. ونظرا لإرتفاع نسبة الأمية فى البلدان العربية فإن المطبوعات ذات تأثير محدود على سكان الريف وفقراء المدن. وفى مثل هذا الظرف تعد الاذاعة والسينما والتليفزيون الوسائل الرئيسية للإعلام الجماهيرى. وتشير الاحصاءات إلى الزيادة الضخمة لعدد أجهزة الراديو فى الدول العربية منذ عام ١٩٥٠، هذا مع نمو متواضع جدا فى استهلاك ورق الجرائد والمجلات، وبالتالى عدد نسخها.

إن تطور وسائل الاعلام والانتقال من الإعلام المقروء والمسموع إلى الإعلام المرئي - السينما والتليفزيون - يساعد كثيرا جدا على التقريب بين الشعوب،

وطبع مختلف أوجه النشاط الإنسانى، وحياة المجتمعات بطابع عالمى. وتكييف الشخصية للتغيرات، ويدحض مفاهيم الاكتفاء الذاتى للإنسان ويتيح له فرصة المقارنة بين عالمه وعوالم الغير، وأن يدرك ذاته بوصفها ذرة من الوجود القومى والبشرى العام ويعجل عملية تسييس الجماهير.

التيارات الأساسية فى الفكر الاجتماعى العربى بعد الحرب العالمية الثانية

نقاط إنطلاق

حدث فى النصف الثانى من القرن العشرين تراكم مطرد للتغيرات الداخلية فى المجتمع العربى ووعيه الاجتماعى. فالعمليات التى بدأت فى الربع الأخير من القرن الماضى نضجت فى القرن الحالى، وأصبحت بادية للعيان التحولات فى احتياجات ومواقف ومعتقدات شعوب الدول المتحررة حديثا. وعكس تطور الفكر الاجتماعى والسياسى العربى فى الفترة ما بين الحربين العالميتين سعى القوى التقدمية لانتزاع الاستقلال القومى والديموقراطية السياسية، ويظهر هذا فى إدراك العرب لوجودهم القومى والاجتماعى وأصبحت «القومية» شكلا غالبا للفكر السياسى. وأدى تقارب المصائر التاريخية والبنى الاقتصادية والاجتماعية لأغلبية الأنظمة السياسية ووحدة التراث الثقافى فى تشابه رد فعل الوعى الاجتماعى على الهيمنة الأجنبية. ومع هذا أدت خصائص الأوضاع التى عاشتها الشعوب العربية المختلفة إلى أشكال نوعية لظهور رد الفعل هذا. وظل من أهم الاتجاهات فى الفكر الاجتماعى العربى الصراع بين القديم والجديد، والتفاعل بين التقليدى والعصرى فى المجال الفكرى وهما من الأمور الملازمة لعصر ترشيد و «عقلنة» الإنتاج، التى تجعل من خصائصه المميزة «انشقاق العالم» ، حسب تعبير موفق لماكس فيبر. كما أثرت تقلبات حركة التحرر القومى والاتصالات الواسعة والعميقة مع الغرب تأثيرا قويا على مجريات هذا الصراع.

وتكمن إحدى خصائص تاريخ البلدان المستعمرة والتابعة فى كون شعوبها تظل دائما «تستجلى علاقاتها» بالغرب الذى يضطهدها وتقارن حاضرها وماضيها بحاضره.

وظلت علاقة العرب بالغرب، فى فترة ما بين الحربين، تتسم بالازدواجية :

فمن جانب نمت الرغبة فى الاستفادة من منجزات الغرب لصالح التقدم، ومن جانب آخر ازداد عدم الثقة به ونمت الكراهية تجاهه لكونه مستغلا ومضطهدا. وفى غضون ذلك يلاحظ اهتمام المثقفين العرب الدائم بالتقاليد والإسلام بوصفهما رمز الأصالة القومية والأساس الروحى لمعاداة الاستعمار، وبوصفهما من القيم المعنوية والأخلاقية الرفيعة.

ومع ذلك فإنه لا مفر من الاعتراف بإنتهاء عهد السيطرة المطلقة للتقاليد والاسلام. وإذا كانت رؤية العالم فى الماضى دينية عموما فلقد أصبحت الآن قانونية وسياسية خاصة فى أوساط المثقفين برغم احتفاظها بالطابع الإسلامى أيضا.

لقد عالجت العناصر التقدمية للنخبة المثقفة القضايا الاجتماعية للعالم العربى من المواقع البورجوازية والبورجوازية الصغيرة، وتناولت قضايا الظلم الاجتماعى والاقتصادى بروح النزعة الإنسانية الخيرة عادة. غير أنه قبل بدء الحرب العالمية الثانية ظهرت الحاجة الملحة إلى إعادة بناء المجتمع وسمحت بإتخاذ خطوات عملية نحو حل هذه المشكلات حلا جذريا وصار انتشار أفكار الاشتراكية العلمية ظاهرة جديدة فى الفكر الاجتماعى العربى.

هذه هى النتائج التى قادتنا إليها دراسة المرحلة التاريخية الى انتهت بالحرب العالمية الثانية.

تغير الاهتمامات

عجلت الحرب العالمية الثانية ودحر الفاشية وما ارتبط بهما من تحولات، بتطور الوعى السياسى لشعوب الدول العربية وساعدا على نشوء وترسخ الوعى القومى والتمسك بالمبادئ الديموقراطية. وخضعت حياة البلدان العربية بمجملها بعد الحرب لمهام إحراز الاستقلال أولا ثم تعزيزه وإنجاز التنمية الشاملة، وتحددت اتجاهات الفكر العربى، أكثر من أى وقت مضى، بالترابط والتفاعل بين العوامل القومية والأممية على أرضية تفرد مجموعة الأفكار والسلوكيات ذات الطابع الخاص الموروثة من المرحلة الاستعمارية. وترابطت فى هذه المجموعة بشكل عضوى التوجهات التقليدية ونفسية الشعب المقهور التابع وأفكار السيادة

القومية والتصورات العصرية وعناصر تأثير التيارات الفكرية الغربية. وفيها يملك الماضى «الأوامر الأخلاقية» ويتمتع الجديد بقوة الجاذبية الفائقة. لقد ساهمت عوامل كثيرة فى صنع خصوصية هذا الترابط، فأولا، كون الأفكار والنظريات الخاصة بالمجتمع البورجوازى قد أتت من عالم أوروبا وأمريكا دون أن تمتلك قاعدة اقتصادية واجتماعية وثقافية مناسبة فى المجتمع العربى، وثانيا : كون معدلات التنمية الاجتماعية والثقافية والفكرية للعرب تختلف كثيرا عن معدلات تطورهم السياسى والاقتصادى . ونتيجة للهوة الكبيرة بين التقليدى والحديث فى المجتمع العربى، تظهر - فى أحيان ليست بالنادرة - فريدة من طراز «القديم - الحديث».

ومنذ فترة ما بين الحربين لوحظ تسارع وتعمق عملية مزدوجة فى الفكر الاجتماعى العربى : فمن جهة ، تفككت القاعدة الفلسفية الدينية والخلقية للمجتمع التقليدى تحت ضغط سيادة الطابع العالمى للعمليات الاجتماعية بما تبعها من تحطم الهياكل الاجتماعية وتطور العلوم وانتشار المذهب المادى ونظرية التطور، ومن جهة أخرى، كان يفعل فعله نفوذ قوى الإنعزالية القومية فى مواجهة السيطرة الأجنبية . وكنتيجة حتمية لخيبة أمل القوى الأكثر حركية فى المجتمع العربى - والتى كانت تبحث عن فرصة لتأكيد هويتها فى امكانية تحقيق ذلك من خلال القيم وأساليب تنظيم الحياة السياسية والمؤسسات الشبيهة بمثيلاتها الغربية. وفى ظروف التبعية الاستعمارية وشبه الاستعمارية تضاعف السعى إلى اثبات الذات القومية واشتدت روح التعصب القومى. وبعد إنتهاء الحرب العالمية الثانية وفوز الشعوب العربية باستقلالها، اتخذت هذه العملية أشكالا بالغة التأثير.

لقد استثمر الغرب الرأسمالى صلاته التقليدية بالشرق وامكاناته المالية والاقتصادية الهائلة وأجهزة اعلامه ودعايته ليصدر إلى الشرق نمط الحياة الغربى والقيم الروحية للمجتمع البورجوازى. وتسللت الثورة العلمية التقنية وتطور الإنتاج الصناعى العالمى حتى إلى قاعدة «الكمال الكونى الشامل» التى كان المسلم فيما مضى يعيش فى ظلها. وكتب المستعرب الفرنسى البارز جاك بيرك يقول: يتحطم مجمل النظام المتوازن السابق تحت ضغط موجة التحرر السياسى والاقتصادى والاجتماعى والتمدن ونشوء ونمو النزعة الفردية [١٥٢ ص ٤٩].

وعزز رد الفعل تجاه الضغط المباشر وغير المباشر للغرب الرأسمالى وأزمة الثقة به والبحث عن طرق خاصة للتطور وأيضا الحروب العربية غير الموفقة مع إسرائيل والهوة بين معدلات تحديث الوجود الاجتماعى وحركة الوعى الاجتماعى البطيئة للغاية من سعى الشعوب العربية لتأكيد ذاتها ومحاولة العيش فى العالم الحديث فى وضع الخاص ضمن العام. وهنا يصبح التشديد على الخصوصية القومية أقوى مع تعقّد مهام التنمية وحدّة الإحساس بإنعدام المساواة بين امكانات البلدان النامية والدول الرأسمالية المتطورة صناعيا، والتبعية المتعددة الجوانب من قبل الأولى للأخيرة.

وبينما يعالج الفكر الاجتماعى العربى علاقته بالتراث الثقافى القومى والتقاليد القومية وكذلك بالقيم والتقاليد الأجنبية يبحث عن تطوير الشخصية والمجتمع العربيين. إنه يتميز بمزج أفكار مختلفة وحتى متناقضة تعكس الرغبة فى السير على طريق التحديث والخوف منه، الوفاء للتقاليد وحب المعاصرة، قبول بعض مقولات الماركسية والخوف من النظرية نفسها... إلخ. والبحث عن حلول وسط.

ويصعب النظر إلى الإسلام فى ضوء ما تقدم بصفته تعميما أعلى لكل ما هو تقليدى. إن عملية تحديث جميع أوجه الحياة فى ظروف إشاعة ديموقراطية التعليم وانتشار الوسائل المتقدمة للإعلام الجماهيرى، تساعد على ولادة وتطور الآراء العصرية لدى المسلم وتغير علاقته بالقضايا الأساسية للحياة؛ من حيث المغزى والهدف، ويتخطى - لا إراديا - نمط الأفكار الذى كرسه القرآن. وفى نظرته الجديدة للعالم يزداد باستمرار دور الشخصية وأهمية وجودها فى هذه الدنيا.

وأبدى الإسلام شأنه شأن جميع أديان التوحيد قدرته على التكيف بالتغيرات فى الوعى الاجتماعى الناجمة عن تبدل أوضاع الحياة، بهدف الحفاظ على استقراره بوصفه نظاما فكريا واجتماعيا وثقافيا. ويضطر الفقه الإسلامى الرسمى فى أيامنا هذه - لكونه عاجزا عن الحيلولة دون تشكل الآراء والأفكار الجديدة وبغية ألا يفقد تأثيره على المؤمنين، إلى أن يسلك سبيل إضفاء القداسة على الأمر الواقع، وأن يتخفف من أحكامه الصارمة. وفى «الدين المعاصر» يزاحم الإنسان، بحاجاته وآلامه وأفراحه، الله بوصفه مركزا للكون. ومع ذلك مازال الإسلام يسيطر فى المجتمع الإسلامى بوصفه النظام العقائدى الأكثر كمالا،

ويشكل التدين إحدى السمات البارزة لنفسية الجماهير الاجتماعية، ويقدم الإسلام مجموعة نموذجية لسلوك العديد من الفئات الاجتماعية. وترتبط التقاليد القومية ارتباطا وثيقا بالقيم الإسلامية بحيث تستحيل التفرقة بينهما، وتشكل القيم الإسلامية بدورها جزءا لا يتجزأ من التراث الثقافى والتقاليد القومية. وفى المحصلة يتقبل الوعى الجماهيرى بسهولة كبيرة القضايا الاجتماعية والسياسية فى شكلها «المؤسلم».

ويرتبط النضال بين التقليدى والمعاصر، والذى يضاعف من تعقده تعدد الأنماط الاقتصادية والنزعة القومية فى جميع ميادين الوجود والوعى الاجتماعى، ارتباطا مباشرا بترسيخ الهوية القومية والنضال من أجل القضاء على التخلف الاقتصادى والثقافى.. إلخ ، مما يشكل مضمونا رئيسيا ومصدرا أساسيا لتيارات الفكر الاجتماعى العربى.

تخلص العرب مع تحقيق الاستقلال السياسى من الاحساس المهين بالتبعية للأوروبى والأمريكى، فى المجالين السياسى والاجتماعى على الأقل. وراودهم الأمل فى تحقيق الرفاهية المادية على غرار الحضارة الصناعية، وحل المشكلات الطبقية - الاجتماعية بهذه الطريقة. وإن بقى لديهم شعور بإهانة كرامتهم القومية بسبب التوسعات الإسرائيلية وعجزهم عن لجمها، وأيضا إحساسهم بعدم المساواة الاقتصادية والمالية والعسكرية مقارنة بالدول الرأسمالية المتطورة والذى تجسد فى أشكال استعمارية جديدة للتبعية. وانعكس هذا الوضع بمزيد من «التشدد» فى الفكر العربى، فبينما كان المثقفون العرب، فى النصف الأول من القرن الحالى، قد مالوا كثيرا لتقليد الغرب، آملين أن يعود ذلك عليهم بالفائدة فى صراعهم ضد الامبريالية فإنهم اليوم، يهتمون، بالدرجة الأولى بتأكيد خصوصيتهم القومية على الرغم من أن مهام التنمية وبلوغ الاستقلال الاقتصادى أصبح المحور الأساسى للجهود القومية، الأمر الذى يتطلب حتما تحديث وتوسيع الصلات مع الغرب فى جوانبها الإيجابية. وظهر تناقض راسخ بين الاحتياجات الموضوعية للمجتمع العربى فى إعادة البناء الجذرية، مع الأخذ فى الاعتبار المستوى العالمى لقوى الإنتاج والاستهلاك من جهة، والمبالغة فى تضخيم الخصوصية القومية التى تعرقل التقارب مع الشعوب والمجتمعات الأخرى، وتمثل خبراتها من جهة أخرى. ويواجه التوسع الغربى المتعدد الأوجه مقاومة فى الشرق،

وتترسخ النظرة السلبية للرأسمالية كنظام اقتصادى اجتماعى وتتحول إلى معاداة للغرب عموما. ويصل الأمر ، فى بعض الأحيان، إلى رفض العقلانية الغربية التى تعد أساسا بنيويا للمجتمع الغربى والحضارة والتكنولوجيا الغربية، بما فى ذلك جوانبها الإيجابية. ويضاعف التوسع الإسرائيلى والعدوانية الإسرائيلية من استنفار مثل هذه الأمزجة ويزيدها حدة، وكثيرا ما يضفى على الأحداث الطابع القومى وحتى القومى - الدينى؛ فالفكر الاجتماعى العربى، بفعل واقع الهزيمة ذاته، استيقظ بسرعة فائقة ليدرك ضرورة توحيد القوى فى النضال ضد الإمبريالية العدو المشترك.

وبذل المثقفون - ضمن مجرى الإتجاه التقدمى - جهودا خارقة لاستعادة ثقة العرب بأنفسهم وإيمانهم بإمكاناتهم وإعادة تلاحم صفوفهم فى مكافحة الإمبريالية والصهيونية بعد الصدمة التى خلقتها النكسات العسكرية. وعلى هذه الأرضية نشأت حركة المقاومة الفلسطينية التى تتمتع بالدعم الرسمى والجماهيرى فى البلدان العربية وتعمل، إلى جانب القوى القومية فى البلدان العربية، على إزالة آثار العدوان الإسرائيلى واستعادة الحقوق القومية المشروعة للشعب العربى الفلسطينى. وظهر فى الأدب العربى اتجاه كامل عُرف بـ «أدب المقاومة». وساعدت القضية الفلسطينية دائما على خلق ظرف «تثويرى» وتعميق المحتوى المعادى للإمبريالية من جانب حركة التحرر العربية، وحفزت جذرية التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى الدول العربية الأخرى. إلا أن الأزمة النفسية والايديولوجية التى نتجت عن هزيمة العرب فى حرب «الأيام الستة» عام ١٩٦٧ اكتسبت بدورها طابعا مزمنا. وأدت الأحلام بالانتقام السريع والحماس ونفاد الصبر لدى البعض، والأمزجة الاستسلامية والاستعداد للمساومة لدى البعض الآخر، وتشاؤم واحباط جزء لا يستهان به من المثقفين العرب، ودسائس الرجعية المحلية ومؤامرات عملاء إسرائيل الغربيين والصهيونية الدولية، وأيضا الصعوبات التى واجهتها الدول النامية فى العديد من المجالات والضعف والتشتت فى صفوف حركة التحرر القومى والحركة التقدمية .. إلخ، أدى كل ذلك إلى عدم استقرار الوضع السياسى فى المنطقة العربية وتنامى نفوذ القوى الرجعية والمحافظة وترسيخ التوجهات القومية.

ومن الملامح الجديدة للفكر الاجتماعى العربى بعد الحرب العالمية الثانية

ظهور الاهتمام بالقضايا الطبقية - الاجتماعية التى ارتقت إلى جانب القضايا الاقتصادية ، وفى ارتباط وثيق بها، إلى مصاف مهام تعزيز الاستقلال القومي؛ حيث باتت تتردد - لأول مرة - كلمة «الشعب» أكثر من كلمة «الوطن». وأصبح نمو الوعى السياسى للجماهير عاملا للتطور الاجتماعى ، ولم تعد التصورات المألوفة حول خمول وسلبية الفئات الدنيا من البديهيات . وحل زمن يتوقف فيه اقرار أية مهمة قومية عامة على تأييد الشعب وإليه يتوجه الزعماء السياسيون والأحزاب والتنظيمات من شتى الاتجاهات، بعضهم لمصلحة ذاتية، والبعض الآخر للمصلحة العامة . وإذا كان الزعماء القوميون فى مرحلة النضال من أجل الاستقلال يكتفون بالإشارة إلى الخصوصيات الثقافية والدينية والنفسية القومية منطلقين من كراهية الشعب لمضطهديه، فإن استراتيجية العمل وسط الجماهير الآن، بالنسبة لجميع القوى النشطة سياسيا، تتمحور حول مفهوم «العدالة الاجتماعية» وتؤخذ الآن مصالح وقضايا الفئات الفقيرة بعين الاعتبار فى إطار التحولات الاقتصادية والاجتماعية وتشتمل معظم البرامج الاجتماعية على خطط طموحة لتقليص البطالة أو القضاء عليها وتحسين مستوى معيشة العمال والفلاحين ورفع مستواهم الثقافى وربط مصلحتهم بزيادة إنتاجية العمل.

ويرى الايديولوجيون البورجوازيون والبورجوازيون الصغار أزمة المجتمع العربى فى التخلف الاقتصادى والجهل وانعدام روح المبادرة والخبرات التنظيمية، وفى حالات نادرة فى هيمنة رأس المال الأجنبى. ويحول المثقفون العرب، شأنهم شأن المثقفين البورجوازيين فى الغرب، انتباه الأوساط الاجتماعية عن المسائل الجذرية (كوظائف الملكية الخاصة والسيطرة الطبقية) إلى المسائل الفرعية، وتقدم النتيجة بوصفها سببا. وخلاصة القول إنه لم يكن لدى الزعماء العرب نماذج متسقة ومتكاملة لمجتمع مزدهر ، كما خلت خططهم من التصورات المناسبة حول وسائل حل القضايا التى واجهتها بلدانهم فى العديد من المجالات الاقتصادية والاجتماعية المعقدة. لقد ورثوا من قوميى الاتجاه الليبرالى لفترة ما بين الحربين والفترة الأولى التى أعقبت الحرب العالمية الثانية غياب المثال المحدد الواضح لتنظيم المجتمع.

لقد أدركوا - أو أحسوا على أقل تقدير - ما هو سيئ، لكنهم لم يقدموا جوابا شافيا عن السؤال : ما هو الجيد؟

إن الفكر الاجتماعى - باعترافه بضرورة «الازدهار» يتطور عبر تصارع الاتجاهات التى تعكس فهما مختلفا لجوهر «الازدهار» وتتنوع الآراء حول الطرق المؤدية إليه؛ فكل طبقة وكل فئة اجتماعية تقيس المصلحة العامة بمقاييسها.

وواكب البحث عن طرق التطور انتشار مختلف أنواع الاشتراكية غير البروليتارية فى البلدان العربية كما فى غيرها من البلدان ، وظهرت دول التوجه الاشتراكى وغدت الاشتراكية سمة العصر.

وتكمن خاصية تطور الأفكار الاشتراكية فى العالم العربى فى كونها نشأت وتتطور بوصفها جزءا مكونا لمجموعة أفكار حركة التحرر القومي، لذلك فلاعجب أن تحمل التفسيرات الرسمية وغير الرسمية للاشتراكية (بإستثناء الماركسية - اللينينية) أثرا لنفوذ القومية.

ومن المعروف أن القومية التى أصبحت الآن الايديولوجية المسيطرة فى أغلبية الدول العربية، تتسم بالتوجه إلى الماضى، إلى الثقافة القومية والتقاليد القومية التى ينظر إليهما بوصفهما أهم عناصر الأصالة القومية. ولهذا عندما أدركت الشعوب العربية المتحررة من التبعية السياسية أن واقع «الوجود» المستقل لا يكفل بحد ذاته حل جميع القضايا القومية، وعندما فطنت إلى ابتعادها عن مركز التقدم المعاصر فى فترة ما بعد الحرب، وعندما باءت بالفشل محاولات تطور البلدان العربية وفقا للنموذج الرأسمالى، حينئذ بدأ البحث عن طرق غير رأسمالية لإنجاز التطور من خلال بعث الماضى وتقاليده وتعاليم الإسلام.

وتتأثر الإيديولوجيا الاشتراكية فى البلدان العربية تأثرا شديدا بوجهى النزعة القومية: العصرية والتقليدية، من أفكار الوحدة القومية إلى العلمانية والتحديث والتقدم... إلخ. من جهة، والإسلام بصفته دينا وايديولوجية اجتماعية وسياسية متكاملة ومجموعة مفاهيم ثقافية وأخلاقية وخلاصة أرقى التقاليد من جهة أخرى.. ومن هنا ليست صدفة، أن تقوم بعض أشكال الاشتراكية غير البروليتارية كليا على الأعراف والمفاهيم الإسلامية، بينما يقوم بعضها الآخر على تصوّر مفاده أن الاشتراكية عبارة عن «انبعاث» للواقع القومى، بينما يرتبط هذا «الواقع القومى» ارتباطا عضويا بالتقاليد الاجتماعية والثقافية والإسلام حتى إذا كان النظام السياسى يحمل طابعا علمانيا بحتا. وعموما لعب الإسلام

والتقاليد دورا رئيسيا فى خلق المثل الأعلى الاجتماعى، وظل ارتباط الجماهير وثيقا بالأنماط السابقة للبورجوازية التى يطابقها وعى متميز للناس يتسم بأقصى درجات التدين وتسلط التقاليد، ومازال الإسلام ينظم من نواح كثيرة علاقات الأفراد داخل الأسرة وفى المجتمع ويحدد المقاييس الأخلاقية للمواطن المسلم.

ويتميز الفكر الاجتماعى السياسى العربى بتنوع الاتجاهات الفكرية: من الرجعية إلى اليسارية المتطرفة، ويتطور فى إطاره الاتجاه الإسلامى التجديدى والاتجاه الإسلامى السلفى، كما يتسع لوجود التيارات البورجوازية المحافظة والليبرالية التى انتشرت فى فترة ما بعد الحرب والقائمة على العقلانية والليبرالية التنويرية والسياسية والقومية البورجوازية. كذلك انتشرت آراء تحديثية تدعو إلى تجديد البنية الاجتماعية والثقافية التقليدية عبر استيعاب منجزات الحضارة العالمية، وتنتشر بشكل خاص شتى أنواع النزعات البورجوازية الصغيرة وتحظى الماركسية اللينينية باعتراف متزايد.

الاشتراكية كتيار فى الفكر الاجتماعى العربى

بات الجدال المباشر وغير المباشر الذى يخوضه ممثلو مختلف الاتجاهات الفكرية مع الماركسيين حول شتى القضايا المتعلقة بحياة الأمة، ظاهرة نموذجية فى أيامنا. وأدت الحرب العالمية الثانية وما صاحبها من تغييرات فى المناخ النفسى وظهور الأسرة الاشتراكية العالمية وتنامى نفوذها إلى تنشيط المجموعات والأحزاب الشيوعية فى كل مكان. وغدا دور الحركة الشيوعية بارزا فى حركة التحرر القومى وفى إعداد عقول الناس لاستيعاب الأفكار الاشتراكية على الرغم من ظروف العمل السرى القاسية التى يمارس فيها الشيوعيون نشاطهم فى أغلبية البلدان العربية. وأخيرا، وعلى أبواب الخمسينيات، غدت الماركسية واحدا من تيارات الفكر الاجتماعى العربى.

كما ظهرت بعد الحرب - بفضل جهود الشيوعيين والأوساط القريبة منهم من المثقفين العرب (خاصة فى سوريا ولبنان) - ترجمة للأدبيات الماركسية إلى اللغة العربية. وتشغل حيزا رئيسيا فى أعمال الشيوعيين وأوساط المثقفين القريبة

منهم قضايا النضال ضد الإمبريالية ونشر أفكار الاشتراكية العلمية ودعم التحولات التقدمية والخطوات الاشتراكية حقا فى البلدان العربية التى نشأت فيها أوضاع ملائمة لذلك.

وبدأت جميع القوى التقدمية تتجه نحو الماركسية أو تقترب منها وأصبحت النظم الاشتراكية بالنسبة لها معيارا لفعالية النظرية الماركسية كمرشد للعمل من أجل انتصار المثل الإنسانية وتحقيق العدالة الاجتماعية. وبلغ انتشار الأفكار الماركسية فى العالم العربى حدا جعل الشخصية السياسية الاردنية البارزة حازم نسيبة يقر بأن «النزعات السياسية والاجتماعية والاقتصادية ذات الطابع الماركسى أصبحت فعالة للغاية ويجب النظر إليها بوصفها جزءا مكونا للفكر الاجتماعى العربى المعاصر [١٧٨ ص ١٧٤]. ويؤكد الأديب اللبنانى ميخائيل نعيمة الذى لا يعتنق الماركسية فى كتابه «بعيدا عن موسكو وواشنطن» الصادر عام ١٩٥٧ على أن الشيوعية لها نفس الحق فى الوجود كالرأسمالية لأن كليهما عبارة عن تجربة معينة لتطور النظام الاجتماعى. وهو يطلق على الاشتراكية «الدين الأرضى» ويعبر عن رأيه بأنه حتى لو تسنى القضاء على الاتحاد السوفييتى فإن القضاء على الشيوعية غدا مستحيلا [٩٦ ص ١٨٩ - ١٩٥].

وصرح محمد مزالى الذى كان يشغل منصب وزير التعليم التونسى وهو يتحدث فى نوفمبر عام ١٩٧١ عن اضرابات طلبة كلية الآداب احتجاجا على تدريس مادة الفلسفة الإسلامية قائلا : «إن الفلسفة بالنسبة لهم تبدأ بماركس وتنتهى به [٢٢ ص ٥١]. إن مثل هذا التصريح له ما يبرره وإن كان لا يخلو من المبالغة.

وتجدر الإشارة هنا إلى كتاب الباحث الفلسطينى محمد عيتانى الذى صدر فى بيروت بعنوان «القرآن فى ضوء المادية الجدلية» بوصفه محاولة لمد الجسور بين الماركسية والإسلام.

ويستشهد الصحفى والعالم المستعرب السوفييتى اليكس فاسيليف بكلمات أحد الدبلوماسيين الذى قال: «إن الخطر على الخليج العربى ينتج عن الأفكار الاشتراكية والماركسية أيضا. وهى تتأصل بين فقراء الخليج والطبقة المتوسطة العربية الذين يشعرون باضطهادهم واستغلالهم» [٢٠ ص ٧٤ - ٧٥].

وإلى جانب هذا كثيرا ما ينطلق البورجوازيون فى هجومهم على الماركسية من القول بإنها «ايديولوجية غريبة» عن العرب - مستوردة. وكان الموقف من الشيوعية حذرا على الدوام إن لم يكن عدائيا. ومازال حتى الكثيرون من المخلصين لتغيير المجتمع العربى على أسس اشتراكية يحاولون إدارة ظهورهم لها. وعلى الدوام تتلاحم فى مواجهة الشيوعيين جميع القوى الرجعية، واكتسبت الدعاية المعادية للشيوعية طابعا شرسا بعد قوانين التأميم التى أصدرها جمال عبدالناصر عام ١٩٦١ وبعد أن اختارت الأنظمة التقدمية فى كل من سوريا والعراق والجزائر وجمهورية اليمن الديموقراطية الشعبية طريق التوجه اللارأسمالى. وإذا لجأت الإمبريالية والرجعية الدولية والمحلية الى مناصبة الشيوعيين العداء، فقد حاولت بذلك دائما أن تضعف روح النضال القومى التقدمى وتعرقل نمو الحركات التقدمية.

ويدفع الزعماء القوميون، الذين ينطلقون من تناقض المصالح القومية مع أهداف الحركة الشيوعية، بالشيوعيين إلى صفوف المعارضة ويسعون إلى إعاقة اتصالاتهم بالجماهير ، وهم بذلك يساعدون الامبريالية والرجعية أرادوا ذلك أم لم يريدوا.

ليست صدفة البته أن يتشكل فى وعى الفئات غير المسيّسة من السكان - تحت تأثير عقود طويلة من الدعاية الشرسة والكاذبة - تصور الشيوعية بوصفها نظرية ملحدة قائمة على العنف والمادية الفظة ورفض الجانب الروحى. ويفسر مبدأ القضاء على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج بإنه يعنى القضاء على كل أنواع الملكية، وتفسر فكرة «الجماعية» بأنها انتقاص لحرية الفرد، وتفسر أممية الشيوعيين بوصفها خيانة للمصالح القومية.. إلخ.. وتكاد مثل هذه التصورات أن تشكل قوالب فكرية جامدة فى الوعى الاجتماعى، وتحولت الماركسية إلى موضع للتفسيرات البورجوازية والبورجوازية الصغيرة بهدف تشويهها وتفريغها من مضمونها النضالى الثورى. ويشدد البعض على «أصلها» الأوروبى الغريب عن العرب، كما يزعمون أنها لا تفسر سوى قوانين تطور المجتمع الأوروبى فى القرن الماضى ولا تستجيب للأولويات الاجتماعية والثقافية والنفسية للمجتمع العربى الذى عانى من التخلف. ويبدى البعض الآخر استعداده لقبول بعض مبادئ النظرية الماركسية اللينينية التى تتلاءم والواقع العربى على حد فهمهم، لكنهم

فى المقابل يرفضون جوهر الماركسية ذاته. وهكذا فإنهم وإن كانوا يستخدمون مصطلحات الماركسية لكنهم يتجاهلون أنها نظرية واحدة متماسكة ويلحقون بها أشد التشويهات حتى وإن حسنت نواياهم. وحتى عندما ينحاز الزعماء الايديولوجيون والسياسيون البورجوازيون الصغار، بفعل الظروف ، إلى طريق التطور الاشتراكى فإنهم لا يملون التنصل من الماركسية برغم اعترافهم بها بوصفها أحد المصادر النظرية للفكر الاشتراكي.

إن قائمة ما لا تقبله النظريات الاشتراكية قومية الطراز من الماركسية طويلة ومتنوعة، فهى لا تقر بنظرية الصراع الطبقى بوصفها قوة محركة لتطور المجتمعات ولا بدكتاتورية البروليتاريا والفلسفة المادية والمادية التاريخية والنظرة إلى الفرد كنتاج للتطور التاريخى والأممية البروليتارية.. إلخ..

ويواجه الفكر الاجتماعى - السياسى غير الماركسى الاشتراكية العلمية بالإصلاحية القومية التى تلهمها برامج الاشتراكيين الديموقراطيين الغربيين المشوهة من جهة وبالنزعات الاشتراكية للبورجوازية الصغيرة من جهة أخرى.

ولا تتعدى هذه «النظريات» كونها مجموعة من الأفكار الإنسانية المجردة غير الطبقية، وخليطا غريبا من الماركسية والإصلاحية الاجتماعية والإسلام، حيث تمتزج التقاليد القومية وتعاليم الإسلام بأفكار الثورة الفرنسية والطوباوية الاجتماعية وعناصر الماركسية والنظريات الاشتراكية المعاصرة التى تهتدى بالماركسية. تلك هى الايديولوجيات القومية الديموقراطية التى ترسم ضرورة التحولات الجادة فى المجتمع العربى.

* * *

إن تعددية التيارات الفكرية هى انعكاس فى مجال الوعى لتعددية البنى الاقتصادية والاجتماعية والمواقف السياسية. وفى الوقت ذاته، يتسم التطور الفكرى للبورجوازية الصغيرة (وبالدرجة الأولى، قمتها أى الفئات الوسطى) وأيضا تصوراتها عن العالم المحيط وعن نفسها بأهمية خاصة، إذ أن البورجوازية الصغيرة تبدى فى الوقت الراهن نشاطا سياسيا مكثفا للغاية يحدد - فى أحيان كثيرة - تطورات الأوضاع فى البلدان العربية.

كما تتوقف حدة المعارك الفكرية ونطاق التذبذب الفكرى للبورجوازية الصغيرة، إلى حد كبير ، على حالة الوضع الدولى. فنظرا لكون البلدان العربية

تتعامل مع النظامين المتناقضين والمتناحرين - الاشتراكى والرأسمالى - فإن ما تتميز به من ازدواجية تظهر فى أوضح صورها فى ردود أفعالها إزاء الحلول والمواقف التى يقترحها هذان النظامان. وفى ميدان الوعى تكشف هذه الردود عن التصادم بين التيارات الرجعية المتعصبة القومية والمحافظة والاتجاهات التقدمية للفكر الاجتماعى بما فيها الماركسية . وتظهر الازدواجية فى محاولات الدمج بين المتناقضات: بين أقصى درجات المحافظة إزاء التقاليد القومية وعبادة قيم الثقافة البورجوازية ونمط الحياة الغربية وبين اقتصاد الرأسمالية والأفكار الاشتراكية.. إلخ. إن البحث عن حلول وسط فى ميادين السياسة والعلاقات الاجتماعية والثقافية، بوصفه انعكاسا نموذجيا للوضع المتوسط للبورجوازى الصغير فى وعيه، يتخذ عادة شكل البحث عن طرق قومية «ثالثة» للتطور وأنظمة فكرية «ثالثة» تختلف عن الرأسمالية والاشتراكية على حد سواء.

أمزجة المثقفين

لا يمكن للمراقب اليقظ ألا يلاحظ الخاصية الفريدة للتاريخ العربى المعاصر والتى تكمن فى انعدام التوازن الصارخ بين الأجواء السياسية المتوترة إلى أقصى درجة فى البلدان العربية والمواقف السلبية لغالبية المنتسبين إلى نخبة المفكرين والمثقفين والمبدعين والفئات القريبة منهم من أصحاب المهن الحرة والمدرسين.. إلخ.

وعلى الرغم من أن دحر الفاشية ونجاحات الاشتراكية والفوز بالاستقلال القومى والثورة العلمية، وتسييس الجماهير قد خلق جوا ملائما للمبادرات، فإن مستوى النشاط السياسى للفلاحين والفئات الدنيا فى المدن ظل يراوح مكانه نتيجة لضعف وعيهم السياسى والطبقى، إنهم يبدون قدرا قليلا من الاستقلالية ويحركهم «الزعماء» انطلاقا من الاندفاع العاطفى والإيمان بالشخصية دون التناول الواعى للشعارات والمواقف، غير قادرين على التعميم وصياغة طموحاتهم والإفصاح عنها.

إن الطبقة العاملة التى سارت وراء البورجوازية القومية فى النضال من أجل الاستقلال القومى لم تكتسب بعد الصلابة والاستقلالية الضروريتين لكى تمسك بالمبادرة بوصفها قائد الانقلاب الثورى.

وسارت فى طليعة القوى القومية فى غالبية الدول العربية المجموعات العسكرية الثورية التى استولت على زمام الحكم والنفعيون والتكنوقراط. إنهم يحددون، بالدرجة الأولى، توجه النزعات القومية العامة والمعايير الاجتماعية - السياسية، والاجتماعية - الاقتصادية للمثل العليا الاجتماعية على هدى الايديولوجيا البورجوازية والبورجوازية الصغيرة. ويحال دون مشاركة المثقفين فى إنجاز المهام القومية ، ولم يبق لهم سوى دور «مفسّر» هذه النزعات والمعايير والدعوة لها وفقد المثقفون الذين لا يرتبطون بمراكز السلطة - برغم امتلاكهم موهبة المخاطبة والتأثير - قدرتهم على تشكيل وجه المجتمع ودورهم القيادى الذى اضطلعوا به فى زمن ما.

لقد كان المثقفون والمفكرون فى القرون الوسطى يصوغون الايديولوجيا السائدة وتصورات القوى المعارضة على حد سواء. أما فى الوقت الحاضر فقد صاغت نخبة المثقفين الأسس النظرية للمثل السلوكية الجديدة عاكسة آمال وتطلعات الفئات والطبقات الاجتماعية الصاعدة فى المجتمع الجديد، وعمل المثقفون فى النصف الأول من القرن العشرين بنجاح من أجل صياغة مجموعة من الأفكار المعاصرة. وساهم الأدباء والمفكرون العرب بقسطهم فى التراث الثقافى الغنى. أما الآن فالحديث يدور حول «أزمة المثقفين العرب».

إن المثقفين الذين كانوا منذ فترة بسيطة ملهمين ومبادرين ومنظمين للنضال من أجل الاستقلال القومى والديموقراطية لم يعودوا على مستوى المهام الهائلة المرتبطة بالتغيرات التاريخية الجارية فى المنطقة العربية. وكثيرا ما يتعرض المثقفون الذين أطلق عليهم لينين «الفئة المتوسطة الجديدة»، تلك الفئة الواقعة بين الفئات العليا والدنيا، لضغوط هائلة من «أعلى» ومن «أسفل». إنها فئة موحدة، لكنها متعددة الوجوه، تجمعها روح النخبة المثقفة، لكنها فى الوقت ذاته عبارة عن نظام حى للفئات والمجموعات الوظيفية التى تعكس إلى حد ما البنية الاجتماعية. ومن هنا تأتى تعددية الآراء والمواقف والتقييمات والسلوك [على سبيل المثال ٢٢٧ عام ١٩٧٣ رقم ٧ ص ١ - ١٣١].

ويعبر المثقفون ، نظرا لمستوى تعليمهم الرفيع، بصورة أكمل وعن وعى - حسب قول لينين - عن مصالح وتطلعات الشعب بكل فئاته وطبقاته [٤ ص ٢١٣] . إنهم مرهفو الحس إزاء شتى التغيرات الجارية فى المجتمع لأن

التناقضات الاجتماعية تتبدى فيهم بوضوح خاص. وهم يحاولون إدراك الأحداث الجارية وينتقدون المظاهر السلبية فى الحياة ويحددون مواقفهم من عالم الآخرين انطلاقا من مواقف مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية. وتكمن الرسالة التاريخية لمثليهم الطليعيين فى التعبير عن طموح الشعب إلى حياة أفضل.

وما دام الأمر لا يصل إلى حد الصدام المسلح مع المضطهدين (الأجانب أو غيرهم) فإن النزاع يتطور ضمن مجال الايديولوجيا عبر المثقفين الديموقراطيين الذين، كما قال لينين، اتخذوا دور الكتاب والخطباء الاجتماعيين دائما وفى كل مكان أثناء جميع الثورات البورجوازية الأوروبية [٥ ص ١٣٣ - ١٣٤].

وبات الشباب المبدع حاملا للأفكار الأكثر طليعية وكشفت أعمالهم عن حساسية نادرة، بالنسبة للأدب العربى، إزاء تحولات ومستجدات العصر، والآن يقف الشباب والمفكرون من الاتجاهات الديموقراطية بحزم إلى جانب أن يعكس الأدب احتياجات الشعب وأن يكون مرآة صادقة لها. ومنذ سنوات الخمسينيات والستينيات أصبحت الواقعية، التى تتسم باهتمامها الكبير بالموضوعات الاجتماعية، اتجاها أدبيا سائدا. ويتخذ الشباب مواقف معارضة للاستعمار وتسلط التقاليد ورواسب الماضى الاقطاعى فى المجتمع، ويسعون إلى تحرر الشخصية ويبحثون عن العدالة وحرية الروح. وكانت فترة أواخر الأربعينيات وبداية الخمسينيات من أكثر الفترات غنى فى إنتاج المثقفين العرب، وسادت فيها الفكرة التقدمية القائلة بأن الإنسان يخلق نفسه كما يخلق العالم الذى يعيش فيه.

واتسم الأدب العربي، فى تلك الفترة، «بالطابع الحماسى للأدب الفرنسى فى أواسط القرن التاسع عشر، وكان على كل حال، أدب الأفكار الذى يحركه باستمرار السعى نحو الحرية» [١٩. ص ٢٩٣]. لقد كان تسييس الثقافة سمة هامة لمرحلة الحركات التحريرية التى تميزت بالنهوض الاجتماعى الذى يحفز على «تقريب الأدب من الواقع وتحويله إلى قوة فعالة للنضال من أجل انعتاق الشخصية». [٢٦ ص ٣]. واكتسبت انتشارا وشهرة واسعة مذاهب «الواقعية النقدية» و«الواقعية الجديدة»، و«الواقعية والشعبية» ، التى تؤيد مقولة «الأدب للحياة». وخاض ممثلو الاتجاهات الجديدة جدلا حاميا مع الكتاب المحافظين حول دور الأدب ورسالة الأديب، واصطدمت واقعية الشباب النقدية ومبدأ «الفن

للحياة» بفردية ممثلى الجيل القديم ومبدأ «الفن للفن».

وأكد أحد زعماء المدرسة القديمة «إن الأدب ليس وسيلة ولا يمكن أن يكون وسيلة، وإنما هو هدف بحد ذاته دائما [٢١٩ فى ١٩٥٤/١/٣]. وقال طه حسين فى محاضرة له بالجامعة الأمريكية فى بيروت : «غايتنا أن يتحرر الأدب والفن لا من وصاية الدولة فحسب بل من وصاية الشعب أيضا، فالكاتب لا يجب أن يخشى إثارة غضب الجمهور» [٢٠٤، ١٩٥٣/١٢/٦]. وطبيعى أن يكون بين الأدباء ذوى المكانة من يشارك الشبان التقدميين أفكارهم. وفى هذا الإطار خرج توفيق الحكيم من «برجه العاجي» تحت تأثير ثورة ١٩٥٢ وصوّر فى مسرحية «الصفقة» التى حظيت بشهرة واسعة (عام ١٩٥٦) الفلاحين الذين يناضلون بشكل نشيط من أجل الأرض برغم أن هذا لا يخلو من المبالغة بعض الشئ والتحق الأديب الكبير بهؤلاء الذين لا يقبلون ثقافة خالية من الأفكار ومنعزلة عن الحياة. وفى عام ١٩٥٩ صدرت له مجموعة مقالات تحت عنوان «الأدب والحياة» تحدث فيها عن صلة الأدب الوثيقة بالواقع وكتب يقول: «أعتقد أن الأدب الجديد يجب أن ينطلق من تجربة الحياة ذاتها». [٤٤ ص ٣٨].

إن الخط التقدمى لتطور الفكر الاجتماعى السياسى العربى تحدده الفصائل اليسارية للمثقفين الذين يتقاسمون مُثل الاشتراكية ويتحمسون للأفكار الإنسانية التى تعد الإنسان البسيط موضوعها ويؤكدون على الامكانية الواقعية لتشكل شخصية جديدة هى «شخصية المجتمع الاشتراكى».

ومما يلفت النظر الدور المتنامى للأدب الاجتماعى، إذ أن التصادمات السريعة التى تشهدها الحياة الاجتماعية تتطلب ردا سريعا وحادا أيضا. وأصبح الأدب الاجتماعى قناة رئيسية لإحاطة المجتمع بالأمزجة والتيارات الموجودة فيه وهو يركز اهتمامه على القضايا القومية والقومية والمسائل الدولية والصعوبات المتعلقة بتربية الأجيال الصاعدة.. الخ. ولابد هنا من الاشارة إلى دور المثقفين التقدميين فى حركة أنصار السلام، وبهذا الصدد تم منح جائزة لينين للسلام لمجلة «الطريق» البيروتية. ويعد النضال فى سبيل السلم شكلا يصور الإنسانية الحقة ورد فعل ملائم على دعاة الحرب ومخاطرها. وتسهم بقسط وافر فى هذا المجال الصحف والمجلات التقدمية مثل «الطريق» و «النداء» فى لبنان و «الطليعة» فى مصر (التى أغلقتها السلطات المصرية عام ١٩٧٨) و «آفاق» و «طريق الشعب»

(صحيفة الشيوعيين فى العراق). ومجلة سُفل فى المغرب والكثير وغيرها.

ولم يدرك المثقفون الطليعيون العرب، بمثل هذا الجلاء فى أى وقت مضى، احتياج مجتمعهم للتغيير، ولم يكن الوعى الاجتماعى منصبا بمثل هذا التركيز على حل المشكلات القومية والعربية والعالمية. وفى هذا الإطار تمتع لقاء ممثلى المثقفين العرب، المكرس للقضايا الفكرية فى العالم العربى والمنعقد فى الخرطوم من ١٥ - ٢٣ مارس ١٩٧٠، بأهمية خاصة. لقد وصف بعض المشاركين فى هذا اللقاء «الثورة العربية» - سلسلة الانقلابات القومية الديموقراطية التى جرت فى الخمسينيات والستينيات - بأنها ظاهرة ذات بُعد طبقي، بينما وصفها آخرون بأنها ظاهرة عربية عامة غير طبقية. ودوت فى هذا اللقاء، من جهة، نداءات الانتقال إلى مواقف الماركسية اللينينية، ومن الجهة الأخرى، الكلمات الحادة المعادية للشيوعية. واكتسبت أهمية خاصة فى هذا اللقاء حقيقة أن الكثيرين من المشاركين فيه اعترفوا بكون مهام استكمال النضال الوطنى التحررى تندمج فى المرحلة التاريخية الراهنة بمهام إنجاز التحولات الاقتصادية والاجتماعية.

لقد عكست المعارك الفكرية التي جرت فى أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات، «الانقسام» السياسى فى العالم العربي. وجرى هذا الانقسام حول مسائل مبدئية منها: هل يجب مواصلة النضال الحازم ضد الصهيونية والإمبريالية من خلال تعزيز التحالف مع المعسكر الاشتراكى؟ وهل يجب السير قدما على طريق الاصلاحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التقدمية (من خلال توسيع وتدعيم مواقع القطاع العام، وتعميق الديموقراطية، وإجراء الاصلاح الزراعى، والتصنيع.. إلخ). ما هو اتجاه التطور الذى يجب السير على هديه - الرأسمالى أم الاشتراكى؟ . وتستمر عملية «التبلور» السياسية. ويكتسب صراع الآراء طابعا حادا علي الدوام، وتقترب مواقف العديد من التقدميين العرب من مواقف الشيوعيين. فهؤلاء وأولئك يقفون إلى جانب تدعيم الأنظمة التقدمية ورفع مستوى معيشة الجماهير وتلاحم القوى المعادية للإمبريالية وتوطيد وتعزيز الصلات مع الاتحاد السوفيتى وغيره من بلدان الأسرة الاشتراكية.. إلخ. لقد أصبحت الماركسية بالنسبة لهؤلاء التقدميين أهم عناصر الثقافة الإنسانية وهم يجدون فيها إجابة عن الكثير من مسائل الوجود الوطنى ومنهجا للمعرفة. وبرغم قلة عددهم نسبيا فإنهم يتسمون بنشاط وفعالية ملحوظة.

ويرى الكاتب المصرى محمود أمين العالم، في دفاعه عن الماركسية ضد محاولات التشويه، أن جوهر العملية التاريخية المعاصرة يكمن فى التغيير الثورى للعالم عن طريق الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية [٢٢٩ لعام ١٩٦٤ العدد ٨ ص ١٩٩ - ٢٠٢، العدد ٩ ص ٣٠ - ٣٣] مؤكدا أن طابع هذه التحولات يمكن أن يختلف وفقا لخصوصية الظروف لكن دون الخروج عن إطار الرؤية الشاملة للاشتراكية العلمية [١٤] . وكتب خالد محيى الدين رئيس حزب التجمع الوطنى التقدمى المصرى وأحد «الضباط الاحرار» ، يقول: «إن الماركسية سلسلة من الاكتشافات العلمية الهامة فى ميادين التاريخ وعلم الاجتماع والاقتصاد ولا يمكن أن يشكل الإيمان بالله عائقا أمام استخدام هذه الاكتشافات والاستفادة منها فى انجاز التنمية الاجتماعية». [٢٢٣ فى ١٩ / ٢. ١٩٦٥ ص ٦] كما وقف چورج حنا، الداعية المعروف للاشتراكية العلمية فى لبنان، بحزم ضد نظريات الإصلاح الاجتماعى الشائعة التى تحصر قضية التحويل الثورى للمجتمع فى تطوير الشخصية، وأكد أن الماركسية وحدها هى السلاح الفكرى لانجاز هذا التحول. ويطلق عبد الله العروى المؤرخ والفيلسوف المغربى المعروف علي الجدل الماركسى أفضل «مدرسة للفكر التاريخى» أما الماركسى المغربى أ. ستوكى فيرى أنه «بدون الماركسية» التى تشكل جزءا مكونا للفكر العربى يمكن أن يؤدى التجديد المنشود إلى انغلاق لا معنى له». [٣٣ ص ١٣٦].

وإذا أخذنا بعين الاعتبار الأزمة التى تعيشها نخبة المثقفين البورجوازيين فإن نشاط القوى التقدمية يكتسب أهمية خاصة وينبيء بالتنامى. وتنعكس هذه الأزمة فى عجز المثقفين العرب عن قيادة وتوجيه العملية الثورية فى البلدان العربية، أو حتى دعمها دعما فعالا، وأيضا عن الانجاز المبدئى للمهام القومية الجديدة ورسم آفاق واقعية للتحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لمصلحة الشعب كله. ومن هنا ليست صدفة البتة ألا تجد ثورة يوليو عام ١٩٥٢ فى مصر - وما تلاها من حركات ثورية فى البلدان العربية - من بين هذه النخبة زعيما فلسفيا وفكريا ذا قيمة. وتبين أن الوضع الداخلى معقد للغاية والآفاق غير واضحة إلى حد بعيد وسبل تحويل المجتمع التقليدى فائقة الصعوبة. إن إفلاس النخبة البورجوازية هو انعكاس مباشر لهلع وافلاس البورجوازية المحلية

ذاتها والفئات الاجتماعية القريبة منها وخيبة أملها وعجزها فى أعوام الخمسينيات والستينيات حين وجدت نفسها غير قادرة على أن تختار بين الإمبريالية والحركة التحررية للجماهير الواسعة.

لقد كانت نخبة المثقفين العرب النخبة البورجوازية فى صفوف المناضلين من أجل الاستقلال وحلمت «بالمستقبل المشرق» ، لكنها لم تدرك تماما أن حلمها هذا سيولد فى خضم الهزات الاقتصادية والاجتماعية والصراع الطبقى بعد الفوز بالاستقلال. وحتى يومنا هذا يؤيد جزء من المثقفين الايديولوجيات الرسمية ، بينما تقف أغلبيتهم الساحقة فى مفترق الطرق - مترددة لا تعرف إلى أى نهج تنحاز وتتبدى أكثر فأكثر مواقفها السلبية. إنهم قلة - من هذه النخبة - الذين يعارضون الأنظمة الجديدة فى الوطن أو خارجه. وفى ظل ظروف تمركز السلطات وافتقاد الديموقراطية البورجوازية لأسسها التنظيمية والسياسية التقليدية تتنامى سلبية من المثقفين وتشتد معارضة جزء آخر وخاصة أولئك الذين يطمحون لنيل الحريات البورجوازية الديموقراطية.

لم يعرف المثقف العربى الحريات المدنية على امتداد قرون طويلة ، لا فى عهد الامبراطورية العثمانية، ولا فى مجتمعات النمط الاستعمارى وشبه الاستعمارى. وفى الواقع بقيت الحرية وهما بالنسبة له حتى فى مرحلة إزدهار القومية الليبرالية فى سنوات العشرينيات والثلاثينيات. وطغت المصلحة العامة فى البلدان الفتية النامية - فى النصف الثانى من القرن العشرين - على الحركة الفردية والمصلحة الفردية، بينما ظل اعتقاد المثقفين - راسخا فى الوحدة الجدلية بين مفهوم حرية الفرد وازدهار المجتمع. ووجدت أغلبية المثقفين «المتأوربين»، الذين يحلمون بالحرية ولا يقدرون بصورة دقيقة موقعهم فى المجتمع - نفسها فى مأزق؛ فهم لا يريدون الذوبان فى المجتمع ولا يريدون أن يستعبدوا من قبل الوسط الذى رفضوه. وهكذا أعقبت فترة انتعاش الفكر السياسى فى الأربعينيات سنوات خمول المثقفين العرب بهذه الدرجة أو تلك. وباتوا «يعوضون» سلبيتهم فى التصدى للقضايا السياسية والاجتماعية، وهروبهم من مواجهة قضايا الوجود الاجتماعى الجذرية، بالنشاط المفرط فى مجال الأفكار الإنسانية المجردة وخاصة فيما يتعلق بجوانبها الأخلاقية والنفسية. واتجه العديد من الأدباء، كما هى الحال فى فترة ما بين الحربين، إلى الرمزية والغموض وأصبح التحليل النفسى

والوجودية هما «الموضة» السائدة. وأخلى أدب الأفكار مكانه لأدب العواطف والوجدان واستبدل بالعقلانية المناضلة الارتياب والتشكك فى قوة العقل والعلم وقدرتهما على مواجهة مشكلات الإنسان المعاصر فى ظل الحضارة البورجوازية التي كتب عنها الشاعر العراقى رضا الشبيبى يقول : «هل الخداع والكذب والجريمة والقسوة والظلم هى ملامح العالم المتمدين» [٨٩ ص ٢١٧] . وعكس الأدب العربى منذ أواخر الخمسينيات الشعور بالعجز والإحباط والقلق والتشاؤم وفقدان الاتجاه والخوف وانعدام الثقة بالنفس والسخط على العالم المجنون الذى يضطر الإنسان العاجز الخائر المغترب للعيش فيه. وغدا البطل الأدبى - المنحدر أساسا من الأوساط البورجوازية الصغيرة - شخصا متعلقا بالتقاليد عديم الثقة بالآخرين، مترددا وضحية للوسط المحيط، أو متمرد فردى يسير نحو النهاية المأسوية.

وأصبحت نغمة عزلة البشر وتبعثرهم واغترابهم من النغمات الأساسية فى القصة المصرية فى السبعينيات، بينما تميز الأدب المصرى فى العقد السابق لهذه الفترة بمشاعر «المودة» والاحساس بانفتاح الروح [٢٦ ص ١٧]. وكتب محمد حسنين هيكل مشيرا إلى سلبية المثقفين المصريين في الفترة السابقة لثورة يوليو يقول : «أين كان المستنيرون العقلانيون حينذاك؟ لقد وقف المثقفون عمليا، مع استثناءات نادرة، بعيدا عن المعركة بل انتقل جزء منهم إلى معسكر أعداء الشعب، أما الآخرون فانكبوا على تحليل الذات، من أجل البقاء فقط، وسعوا وراء أهداف شخصية ولم يتدخلوا فى سير الأحداث خشية العواقب غير المأمونة» [١٣٨ ص ١٧٧ - ١٧٨]. وساد مثل هذا الوضع فى السبعينيات أيضا. أما الكاتب المصرى الكبير يوسف أدريس فيقول فى حديث معه بالملحق الثقافى لجريدة «المجاهد» الجزائرية (فى ١٩٧٦/١٢/١): «إن النخبة المثقفة المدعوة للاضطلاع بدور ملحوظ فى الحياة الاجتماعية، تفضل الكلمات على الأفعال». وفى مكان آخر كتب يوسف إدريس يقول: «إننا مثل المتفرجين فى مسرح، نريد أن ننتظر ونرى ماذا يحدث. إننا لا نصنع حياتنا بأنفسنا بل نصبر ونأمل أن يصنعها اباؤنا وظروفنا». [٢.٢ فى ١٩٧٦/٤/١٣]. ويردد الفيلسوف والأديب المصرى زكى نجيب محمود فكرة يوسف إدريس، إذ كتب فى مارس ١٩٧٨ يقول: «أرى أن المثقفين المبدعين يقفون فى حياتنا موقف المتفرج الغريب ويلزمون الحياد فى أهم

وأخطر قضاياهم. إنهم يتصرفون مثل المتفرج فى المسرح، فيصفقون حين ينال المشهد إعجابهم ولا يحركون ساكنا فى الحالة المعاكسة وكأن الأمر لا يعنيهم بالدرجة الأولى. بل الأسوأ من ذلك، أننى أراهم مستعدين للتصفيق لأى مشهد سواء نال إعجابهم أم لا». [٢.٢ فى ١٩٧٨/٣/٢.]. وصار الوضع متشابها فى البلدان العربية الأخرى. ففى النصف الثانى من الستينيات يمكن ملاحظة نبرة «الارهاق» وشيئا من الحيرة أو حتى فقدان الاتجاه فى نتاجات وأعمال الشعراء الجزائريين التى ولدتها على ما يبدو صعوبة المشكلات التى واجهتها البلاد. وفى تونس «لم يعكس الأدب مجمل النضال السياسى العاصف فى البلاد» [٤٦ ص ٨، ١١٤]. قال الشاذلى القليبى ممثل تونس فى المؤتمر العام التاسع للأدباء العرب ووزير الثقافة والاعلام حينذاك، والذى يشغل حاليا منصب الأمين العام لجامعة الدول العربية: «إن كتابنا ومفكرينا كثيرا ما ينكبون على أحاسيسهم الذاتية وينفصلون عن المجتمع كليا. ربما كان هذا جيدا فى بعض الأحيان، لكن ليس بعد أن بدأت محاولات إصلاح المجتمع عن طريق الاقناع والحوار الايجابى البناء» [٢٢٧ عام ١٩٧٣ عدد ٧ ص ١٨] . وفى لبنان الذى عد دائما من أكبر المراكز الثقافية فى العالم العربى، يعيش الأدباء المعروفون، حسب قول الكاتب اللبنانى التقدمى حسين مروة، شيئا شبيها بالأزمة الروحية؛ فهم لا يقدمون على اتخاذ موقف دقيق من القضايا المعاصرة ومسائل الحرية وسعادة الإنسان والحضارة [١٩٧ عام ١٩٦٧عدد ٢ ص ٢٨]. وأكد الكاتب الاجتماعى اللبنانى خليل أحمد خليل فى كتابه «لبنان نحو اليسار» الصادر عام ١٩٧٢ يقول: «إن الكتاب اللبنانيين لم يلعبوا دورا طليعيا لا فى مجال الفكر ولا فى قضية تنظيم نضال الشعب فى سبيل حقوقه» [١١٩ ص ١١]. وفى ابريل ١٩٧٨ قال أحد المشاركين فى لقاء أساتذة الجامعات المصرية والتونسية وهو يصف أوضاع المثقفين فى البلدان العربية: «إن النخبة المثقفة لا تنحى جانبا فى مجتمعاتنا فحسب بل تكاد تكون محاصرة فى جميع البلدان العربية لإن ممثليها يضطرون للهجرة الداخلية - أى التخلى عن النشاط الاجتماعى الفعال أو يجبرون على مغادرة البلاد كليا» [٨. ص ٣٩.].

وتجدر الاشارة هنا إلي اختلاف درجة سلبية المثقفين من بلد إلى آخر، وهى أقل عموما فى تلك البلدان التي نالت شعوبها حريتها واستقلالها بقوة السلاح

(الجزائر والعراق) إنها، بالقطع، أقل بكثير مما هو سائد فى البلدان التى حررتها الانقلابات العسكرية (ومن أمثلة ذلك تحول جزء من المثقفين المبدعين فى بلدان شمال افريقيا - منذ أواسط الستينيات - عن المواقف الفردية البحتة واهتمامهم المتزايد بالقضايا القومية، ذلك التحول الذي يكمن فى مشاركتهم الفعالة - بصورة مباشرة أو غير مباشرة - فى النضال الوطنى التحررى الذى تكلل بالنصر فى الخمسينيات والستينيات).

ولاتزال فكرة لينين - التي أوردها فى معرض تحليله لآراء ليو تولستوى - صحيحة تماما بالنسبة للأوضاع القائمة حاليا فى الدول العربية وفى مصر على وجه الخصوص. إذ قال: «إن الموقف السلبى والامتناع عن المقاومة والبحث عن ملاذ فى «الروح» ليست سوى ايديولوجيا تظهر حتما فى العهد الذى يتم فيه تبديل النظام القديم، أما الجماهير التى شبّت على هذا القديم ورضعت منطلقاته وعاداته وتقاليده وعقائده مع «لبن الأم» ، فهى لا ترى ولا يمكن أن ترى ماهية النظام الجديد المتشكل» [٨ ص ٢ . ١].

إن ارتباك أغلبية المثقفين العرب وسلبيتهم ومحافظتهم وسعيهم إلى الانفصال عن العالم المضطرب - مثل النعامة - باتت من السمات المميزة لأزمة الفكر الاجتماعى العربى البورجوازى والبورجوازى الصغير. ويعود ذلك ، قبل كل شئ، إلى نقص الاستعداد لدى نخبة المثقفين لمواجهة العصر الحديث الهادر والتحولات الثورية فى جميع ميادين الحياة، وأيضا إلى صدمات الحرب العالمية والانفجار النووى وضرب هيروشيما بالقنابل الذرية والتفوق الإسرائيلى وغياب الاستقرار والأوضاع المتأزمة فى العالم الرأسمالى والهوة المتزايدة عمقا بين البلدان النامية والدول الصناعية المتطورة وغياب الحريات الديموقراطية.. إلخ، أى إلى انعدام التوازن بين الحلم والواقع، بين الرغبة والامكانية.

ويعانى المثقفون - في حالات كثيرة - من نوبات السلبية وتضخم الذات ومرض الليبرالية. وتتزامن هذه النوبات مع فترات تنامى الرجعية السياسية والتقلبات الحادة فى الحياة الاجتماعية. وتزداد مشكلات «الشخصية» حدة بشكل خاص حينما يصل النضال الطبقي إلى ذروته، هكذا كان الوضع فى أوائل القرن العشرين حين ارتسم بوضوح تام الانهيار الحتمى للاقطاع فى الشرق. وهكذا كان أيضا فى الستينيات حين اضطرت البورجوازية الصغيرة، التى لم ترسخ بعد

مواقعها السياسية للذود عن مكتسباتها فى مواجهة الرجعية اليمينية شاهرة سيف الهلع من الشيوعية. وفى المحصلة جنت البورجوازية نتائج مخيبة للآمال لثوراتها القومية تمثلت فى انشقاق الوحدة القومية ذاتها وغياب المثل العليا القومية.

ومما أثار خيبة أمل خاصة لدى المثقفين التحولات التي حدثت فى صفوف القيادات القومية ذاتها، إذ تحولت تدريجيا إلى طغمة بيروقراطية. وبهذا الصدد كتب الكاتب السودانى الطيب صالح فى كتابه «موسم الهجرة إلى الشمال» يقول «إن السادة الأفارقة الجدد يمتلكون وجوها شعبية وأفواه ذئاب» [١٩٢ عام ١٩٧٥ عدد ١٠ ص ١٤٤]. ويصف بطل قصة «قرية الزنبق» للكاتب الجزائرى على بو مهدى بعض الزعماء الجزائريين وصفا قاتلا بقوله: «لم أعد استطيع تحمل ذهول الجميع وخيبة أملهم. لقد هلك جسديا، في زمن الحرب، جميع من تلقوا العلم فى المدارس والثكنات الفرنسية والذين كانت لديهم المقدرة على النضال من أجل الاستقلال وانجاز الثورة الاجتماعية ومنح الأرض للفلاحين وتحرير المرأة، أما القادة المحليون الجدد فإن استعدادهم للتدمير أكثر من قدرتهم على الحفاظ على نظام ما. أما الشعب الذى أقدم علي أعظم التضحيات والتحولات التاريخية فقد اعتبروه قطيعا لا حول له ولا قوة ونسوه» [١٩ ص ٣١٢].

بلغت أزمة المثقفين البورجوازيين أوجها فى الستينيات حين نضج الانقسام الطبقى للمجتمع نتيجة الانتقال من مهام التحرر الوطنى إلى حل القضايا الاقتصادية والاجتماعية وحين اضطر المثقفون، المنحدرون غالبا من الفئات الوسطى والذين انعزلوا عن الشعب وفضلوا التأمل النقدى على العمل الإيجابى، للبحث عن مكان لهم فى المجتمع الطبقى المتصارع.

وكتب الكاتب المصرى غالى شكرى فى مجلة «الآداب» البيروتية يقول: «إن غالبية من لهم صلة بالأدب من الجيل الجديد ينحدرون من الفئات الوسطى ذات الأوضاع الاجتماعية المأساوية فى الريف أو المدينة أنهم مثل الآلة الدقيقة يتحسسون جميع التغييرات فى العالم المعاصر وخاصة فى البلدان المتخلفة لاسيما فى مجتمعاتنا. إن غياب استقرار الوضع الاقتصادى لهذه الطبقات ووضعها الفكرى «المتقلب» يؤثران على أمزجة المثقفين المنحدرين منها. فبعضهم يشعر بحلول الأزمة فى مجال الثقافة ويركز الاهتمام على هذه الأحاسيس ويصدرون

إلينا قلقهم الذى تنضح به نتاجاتهم.. وبعضهم الآخر يدرك الأسباب الموضوعية للأزمة، لكنهم يقتصرون على هذا الإدراك ولا يخطون أبعد منه، أما القلائل فهم الذين يشعرون بالوضع المتأزم ويدركون أسبابه الموضوعية ولا يخلدون «للنوم» من جراء ذلك» [١٩٧ عام ١٩٦٠. عدد ٩ ص ٦٣]. وأشارت مجلة «الهلال» القاهرية تقول: «غنى عن القول إن المثقفين المصريين ينتمون من حيث أصلهم الاجتماعي إلى البورجوازية الصغيرة. وفى فترة النضال من أجل التحرر الوطنى اتخذوا مواقف ثورية، وحين دار الحديث عن بناء الاشتراكية فى مصر حدث الانشقاق المتوقع، حيث تجاوزت أغلبيتهم - المثقفين الثوريين - الأطر البورجوازية الصغيرة وربطت مصيرها بالعمال والفلاحين، أما البعض الآخر فقد اعتبر «الثورة الاشتراكية» دخيله عليه، وكشف فريق ثالث عن عدائه الواضح للاشتراكية [٢٢٩ عام ١٩٦٧ عدد ٩ ص ١١].

لقد ضاعفت تقلبات المواجهة الشاقة مع إسرائيل شعور المثقفين العرب بالعجز الذى ولده غياب التفاؤل التاريخى لديهم وغلبت الأمزجة الانهزامية وخاصة بعد حرب ١٩٦٧. بل إن العديد من المثقفين الطليعيين تمالكوا أنفسهم بصعوبة بالغة بعد الهزة النفسية التى سببتها الهزيمة.

كتب الأديب المصرى مرسى سعد الدين يقول: «كان الشعور بالخجل والإهانة يمنع الأدباء المصريون من الإمساك بأقلامهم لفترة طويلة. وأتخذ كتابنا الكبار موقف «الانتظار» [١٩٢ لعام ١٩٧٥ عدد ٦ ص ٢٢٢]. واتجه كثيرون إلي الله بحثا عن جواب على كثير من الاسئلة الحائرة آملين فيه أن يمنح العرب النصر ويفتح الطريق إلى السعادة فى الدنيا وازداد الاهتمام بالطرق الصوفية وشتى أنواع الحركات السلفية [١٥١ ص ٧٤ و ٢٠٢ ، ٤ ٦٢ فى ٦/٨/ ١٩٨٠].

آباء وأبناء

تضفى ميول الطلبة والخريجين صبغة خاصة على الوعى الاجتماعى. فهذه الفئة الاجتماعية، السلبية فى السابق، تغدو فى أيامنا قوة سياسية فعالة.

ولكل جيل مدرسته فى الحياة ومهامه التاريخية ومثله التى تحددها العوامل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وكذلك النماذج العامة للفترة الزمنية المحددة.

فالذين ولدوا فى أواخر القرن الماضى تربوا فى جو يكاد يكون مشابها لجو التقاليد الاجتماعية والثقافية للقرون الوسطى وفترة النجاحات الأولي «للأوربة». كان المثقفون الجدد «يجنَّدون» من بين ممثلى الفئات الاجتماعية العليا وكذلك - جزئيا - من بين الفئات الوسطى التى مازالت فى طور التكوين. وقد خرجوا إلى الساحة الاجتماعية أثناء المرحلة الأولي لأزمة الثقة بذوى النفوذ، حين احتفظت الرؤية التقليدية القديمة للسلوك وللعالم بقدر كبير من قوتها وحيويتها.

كما تربى الجيل الذى جاء إلى العالم فى العقود الأولى من القرن العشرين فى ظروف السيطرة الإمبريالية فى آسيا وأفريقيا وفى ظروف الانتشار السريع نسبيا للأفكار العلمانية وعملية «أورربة» الفئات الوسطى فى المدينة. وكان الزعماء الليبراليون القوميون المعتدلون حينذاك مسيطرين على العقول. وحدد شعار «الاستقلال الوطنى والديموقراطية» أطر النشاط الاجتماعى والسياسى وانتفض الشباب المتعلم على العادات والتقاليد البالية مرسخا نظرته الذاتية إلى العالم؛ القائمة غالبا على النماذج الغربية، وكان أميل إلى أشكال المؤسسات الأوروبية، أما جيل الثلاثينيات الذى أنجز الثورات الديموقراطية بعد الحرب العالمية الثانية فقد عاش، شأنه شأن جيل ما بعد الحرب، جو الثورة العلمية والتكنولوجية التي لا نظير لاتساع نطاقها من قبل، وعاش أيضا مرحلة النجاحات المذهلة للقومية فى عالم يتعرض لتأثير قوى من جانب النظم الاشتراكية. وبخلاف «الأباء» الذين لم يكونوا يمتلكون برنامجا اجتماعيا إيجابيا، فإن «الأبناء» الذين سعوا إلى البعث الوطنى للدول الفتية المستقلة سياسيا، اضطروا لوضع وتنفيذ خطط التنمية وخلق أنظمة اجتماعية وسياسية. وتبين أنهم قادرون على حل العديد من القضايا الاقتصادية والاجتماعية المعقدة والتغلب على مصاعب البناء الوطنى.

لقد شعر جيل ما بعد الحرب (والمقصود هنا الشباب المتعلم المنحدر من الفئات الوسطى غالبا)، ذلك الجيل الباحث المفعم بالآمال الذى يتعجل القضاء على التخلف، «بعدم صلاحيته» لشئ بعد أن أفاق على الحياة النشطة وفتح عينيه على مشاكلها المتلاطمة. وإدرك هذا الجيل أن التعليم العالى لا يستطيع بحد ذاته توفير الرفاهية والمكانة الراسخة والاستقرار فى المجتمع الذى لا يكفل الاستخدام الكامل لقواه ومعارفه ويتولد عن هذا ضيق ومرارة، وزيادة حدة

الصراع بين الأجيال والجدل الأزلى بين «الأباء والأبناء»، إنه أحد أوجه المعركة والصراع بين القديم والجديد والذى تكمن فى أساسه الأوضاع الحياتيه المتغيرة وسعي الإنسان نحو الجديد ورغبته الطبيعية فى شغل مكانة لائقة فى السلم الاجتماعى محتذيا حذو النماذج العصرية. ويزيد من سخط الشباب علي النظام القديم، أنهم عادة لا يتناولون الحاضر بالمقارنة مع ما كان عليه الحال سابقا بل كنقطة انطلاق فى التطور الاجتماعى. وتؤدى مضاعفة كمية المعلومات وحجم المعرفة كل ١٠ أو ١٥ عاما إلى كون الجيل الجديد - كل جيل - يترعرع على كم هائل من المعارف الجديدة والتصورات العصرية، ويشعر - وهو لايدرك مميزات وضعه بالمقارنة مع أسلافه - بعدم الرضا والغبن متطلعا إلي أعلى مستويات المعيشة لأقرانه فى العالم، ويعبر عن سخطه بصبر نافذ وبما يتميز به من مثالية وأحلام رومانسية حول المجتمع الإنسانى العادل.

ودوما يبحث الشباب عن طرق ووسائل جديدة لتسوية مشكلات العصر. لقد سجّل اغناطيوس كراتشكوفسكى عام ١٩٤٧ «عدم رضاهم عن أولئك الرجال الذين سيطروا علي الأذهان فى السنوات القليلة الماضية» [٣٠ الجزء ٣ ص ١٠٩]. ويلغ اختلاف الوضع الاجتماعى - الاقتصادى، والاجتماعي - السياسى فى البلدان العربية حدا يجعل زعماء وقادة الحركات الاجتماعية والسياسية، في كثير من الأحيان، لا يشعرون بأنهم يواصلون قضية أسلافهم الفكريين بل يكتشفون طرقا جديدة. واستقر حد فاصل سيكولوجى بين الأجيال: فآراء الآباء قد عفى عليها الدهر وغير صالحة للتعليل النظرى لتغيير المجتمع العربى تغييرا جذريا. وتنهال معاول النقد من قبل الشباب المتعلم على كل ما كان يشكل - منذ فترة وجيزة - أساسا للحياة وعلى الهيكل الاجتماعى ، من نمط التفكير والتخلف والوسط الذى انحدروا منه. وهو ينطلق نحو الجديد، إلا أن هذا الجديد لا يرضيه فى حالات كثيرة. وهكذا تولد الازدواجية النفسية التى يتسم بها جزء من المثقفين العرب، والتى باتت مصدرا للسلبية والتشاؤم.

إن البطل الشاب لقصة الفيلسوف المصرى عبد الرحمن بدوى «هموم الشباب» (القاهرة - ١٩٤٦)، تمزقه التناقضات الناجمة عن تصادم المثل العليا المتنازعة فيما بينها. وهو يشعر بقوته، لكنه لا يجد منفذا للطاقة التى تراكمت لديه، فيدين المجتمع لإهماله له وموقفه السلبى منه. وأخيرا يود أن يصبح «قنبلة»

تفجر العالم، إلا أنه يموت فى السجن» [١٨٧ ص ٢٨٦].

ويكتب رئيس جامعة القاهرة عن حالة القلق والاضطراب التى يعيشها الشباب الجامعى المصرى وعن سلبيته وخوره النفسى [٢.٢ فى ٧ / ٩/ ١٩٧٨]. إن مثل هذه الأقوال ليست نادرة على صفحات الجرائد والمجلات العربية [٢.٢ فى ١٦ / ٩ / ١٩٧٧].

ومع إدراك «فوضى» العالم يزداد حنق «الشباب الغاضب» - هذا هو مصطلح الستينيات الذى أطلق على الشباب المتمرد فى الدول الغربية وهو لا يعرف أين المخرج الحقيقى من المأزق فيصب انتقاداته على قادة البلاد وعلى ترددهم فى إجراء الإصلاح وعلى غياب التقدم الاجتماعى والاقتصادى والتسامح مع اليميـن - أو على العكس مع اليسار - وانعدام الجرأة فى مواجهة الغطرسة الإسرائيلية والاقدام على عقد الصفقات مع العدو. وتمثلت النتيجة الطبيعية لمثل هذه الظواهر فى اتجاه الشباب نحو الإسلام وخضوعه بسهولة لدعاية التعصب القومى. وفى الوقت ذاته يدافع بحرارة عن أكثر الأفكار طليعية ويرى زيف وضيق أفق غالبية الأحزاب والتنظيمات السياسية. ومع هذا يصعب عليه التفرقة بين ما هو إيجابى وما هو سلبى فى عالم الأفكار نتيجة غياب الاستقرار الأيديولوجي والعاطفية. لقد وجد تمرد الشباب فى الغرب صداه فى الدول العربية فى شكل الاتجاه الفوضوى الوجودى «لليسار الجديد». وبهذا الصدد يقول رئيس تحرير مجلة «الفكر» التونسية «تعكس إبداعات الكتاب الشباب اضطرابهم وتتميز بسعيهم إلى رفض القديم والحلم بعالم جديد» [٢٢٧ لعام ١٩٧٦ عدد ٨ ص ١٨٣].

القومية العربية والنزعة القطرية

القومية العربية

كان المحتوى الرئيسى للفكر الاجتماعى العربى، كما أشرنا سابقا، فى الفترة التى تلت الحرب العالمية الثانية، هو نضال الشعوب العربية فى سبيل استقلالها، وتبلورت اتجاهاته الأساسية فى العقود الأخيرة بسعي العرب إلي إثبات «الذات القومية» وبلوغ المساواة مع شعوب العالم الأخرى (وذلك عبر بلوغ الاستقلال الوطنى فى المجالات الاقتصادية والعسكرية والثقافية وأيضا عبر بناء صرح الأمة الحديثة والدولة القومية العصرية). وفى الفكر السياسى غير الماركسى تسود القومية العربية أو النزعة القطرية، مع ملاحظة ضعف النبرة القومية فى الفترة الأخيرة وتعزز الميول الإنعزالية فى كل مكان.

لقد أصبحت القومية العربية بعد الحرب، وخاصة فى الخمسينيات والستينيات، سلاحا هاما فى النضال السياسى للبلدان العربية، حتى أنه أصبح لفترة معينة التيار السائد فى الفكر السياسى. وضاعف الخطر الإمبريالى المشترك والتوسع الإسرائيلى والسعى إلى توحيد الجهود من أجل حل القضايا الملحة على الصعيدين الاقليمى والعربى والتصدى لدسائس الإمبريالية والرجعية المحلية ومناوراتهما الرامية إلى تقليص نفوذ الاتحاد السوفييتى والأفكار الاشتراكية فى المنطقة، من وزن القومية العربية باعتبارها نزعة يمكن أن توظف ايديولوجيا لخدمة النشاط الرجعى والتقدمى على حد سواء. وأصبحت القومية العربية عنصرا لا غنى عنه فى سياسة أغلبية الدول العربية والأكثرية الساحقة من البرامج الحزبية وتطورت لتشكل مذهبا يستجيب للأهداف العربية المشتركة فى مواجهة إسرائيل والإمبريالية والاستعمار الجديد، والميول العالمية العامة للتقارب بين القوميات وتشكّل الاتحادات الدولية وفكرة الوحدة العربية بل الوجود المستقل للدول العربية.

وصارت العروبة - أى الروح العربية أو القومية العربية - عقيدة لجزء كبير من القوى النشطة سياسيا. وأعطى تأميم قناة السويس وفشل العدوان الثلاثى (عام ١٩٥٦) وقيام الجمهورية العربية المتحدة (عام ١٩٥٨) دفعة قوية لنشر أفكار القومية العربية التى سُخرت لها شبكة الدعاية الرسمية بصورة واسعة. جرت هذه الدعاية عبر شبكة التربية والتعليم ومن خلال وسائل الاعلام (خاصة فى مصر وسوريا) وظهرت فى الفعاليات السياسية فى الساحة العالمية والكلمات الرنانة فى المحافل الدولية. لم تقم هذه الدعاية على وحدة مصالح البلدان والشعوب العربية فحسب، بل على فكرة «تفرد» العرب ورسالتهم فى الأرض التى تكمن، على حد زعم البعض فى إنشاء حضارة إنسانية جديدة.

كتب السورى زكى الأرسوزى، عدة كتب حول القومية العربية، فى عام ١٩٥٦ يقول: «العرب ليسوا مجرد قومية. إنهم أصل البشرية». [٦١ ص ٩].

أما وزير الأوقاف المصرى السابق أحمد حسن الباقورى فيقول: «إذا قلنا إن العرب خير أمة أخرجت للناس، فلأن القرآن يذكر هذا ولأنه واقع تثبته آياته» [١٣٨ ص ٢٥٥]. وهذه فقرة مما يحتويه أحد الكتب المدرسية المقررة للسنة الخامسة الابتدائية فى مصر: عندما كان العرب موحدين صاروا أمة متعلمة وغنية ومقتدرة ارتعد أمامها الجميع ورغبت كل الشعوب فى صداقتها. ولو توحدت الأقطار العربية لصارت الأمة العربية من جديد من أقدر الأمم وأكثرها غنى وتعليما وعظمة [١٥٥ ص ٢٦١].

وتؤكد الوثائق الدستورية لأغلبية الدول العربية انتماءها إلى الوطن العربى الواحد وانتماء سكانها إلى الأمة العربية. وإذا كانت عبارتا «الأقطار العربية» و«الأمة العربية» لا تكادان تستعملان فى أوائل القرن الحالى، كما لاحظ المستعرب السوفييتى البارز لوتسكى، فقد أصبحت تفيض بهما صفحات الجرائد والمجلات والمطبوعات الدورية والكتابات الاجتماعية والعلمية العربية فى فترة ما بعد الحرب. ومنذ ذلك الحين، لم يخمد الجدال المستعر حول المفاهيم الأساسية للنزعات القومية مثل «الأمة» و «الوطن» و«القومية». والجميع باستثناء الماركسيين اللينينيين، يتحدثون عن الأمة بوصفها مفهوما خارجا عن الإطار التاريخى ونظاما اجتماعيا لا يتجزأ ويمكن للمجموعات المكونة له أن تتعايش

دونما نزاعات وتسوّى التناقضات الاجتماعية فيه بالطرق السلمية.

إلا أن آراء القوميين العرب تختلف في مسألة ماهية الأمة، فبعضهم يضمنون مفهوم الأمة ووحدة الأرض والدين والأصل والمصالح، كما يحددون بصورة مختلفة مكوناتها السياسية. فمثلا، يعتقد المؤرخ اللبناني نقولا زيادة أن وحدة التاريخ واللغة والأرض بالإضافة إلى وحدة الدين التي يعدها عاملا اجتماعيا هاما، هي من العناصر الأساسية لمفهوم الأمة. أما نخلة عز الدين فيؤكد أن وحدة الأمة تكفلها وحدة الدين والجنس والظروف المناخية. ويقول منظّر القومية العربية ساطع الحصري : «إن التاريخ واللغة هما الأساس لتكوين أية أمة. ويرى الكاتب الاجتماعي المصري يحيى الجمل: «إن الأمة عبارة عن مجموعة من الناس يتكلمون لغة واحدة ويقطنون أرضا واحدة ويربطهم مصير واحد خلال مدة زمنية طويلة حيث تولد نتيجة ذلك ثقافة واحدة وينشأ شعور مشترك وإدراك مشترك لوحدة المصير - أي الحاضر والمستقبل» [٢.٢ في ١٩٧٦/١/١٦]. وكتب نصير القومية العربية اللبناني عبد اللطيف شرارة يقول : «إن الأمة عبارة عن مجموعة من الناس تملك لغة واحدة وتاريخا واحدا ومثلا واحدة وتربطهم ذكريات ومصالح اقتصادية وثقافية مشتركة بغض النظر عن كمية وكيفية البؤر القومية والدول والشعوب المكونة لها» [١٣٤ ص ٦]. ويعتقد مؤلفا كتاب «هذا العالم العربي» [١.٦ ص ١٨] أن أساس الأمة هو اللغة والشعور بالانتماء بغض النظر عن الجنس والمعتقدات الدينية [١٢. ص ٦ ، ٢١] بينما يراه جورج حنا في اللغة المشتركة والوحدة الجغرافية. والتاريخ المشترك والمصالح الاقتصادية المشتركة والنفسية المشتركة والمصير المشترك (٨٥).

ويرى عمر الدسوقي (٧٦) إن الأمة العربية قامت على أساس اللغة العربية والإسلام كحضارة ووحدة المصير التاريخي. ومما يلفت النظر أن وحدة الحياة الاقتصادية يتم اهمالها أو يستبدل بها مفهوم المصلحة المشتركة أو المنفعة المشتركة وكلاهما مفهوم غامض. وكثيرا ما تخرج وحدة الأصل والأرض عن إطار مفهوم الأمة. كما لا تُضمّن غالبية القوميين العرب وحدة الدين في إطار مفهوم الأمة مع أنهم يعترفون عادة بأهمية دور الإسلام في تاريخ الشعوب العربية وتطور ثقافتها وحياتها.

ويحاول القوميون العرب أن يُدخلوا ضمن مفهوم «الأمة» عناصر تثبت وحدة

العرب بالرغم من انقسامهم التاريخى والاقتصادى والجغرافى والطائفى. ويصورون الوحدة على أنها قاعدة للوجود العربى، أما وجودهم المنفصل فهو حالة انتقالية وظاهرة غريبة [١٤٣ ص ٣١]. ولهذا يُضمنون مفهوم الأمة بالضرورة وحدة اللغة والثقافة والتاريخ التى تغذى الروح العربية أو الوعى الذاتى العربى - العروبة. كتب عبد العزيز الدورى - أحد مؤلفى مجموعة «الأبحاث القومية» [٧٩ ص ٢٢] يقول : «إن القومية العربية قائمة علي وحدة الثقافة وليس على وحدة الأصل أو التقاليد أو الأيديولوجية». وكثيرا ما تدوى فى هذا الصدد كلمات النبى محمد (إن عروبتكم لا تؤخذ من والدكم أو والدتكم بل من اللغة. إن العربى هو كل من ينطق العربية) «٢.٨ عام ١٩٧٢ عدد ٨ ص ٦٠».

وفى مواجهة أنصار الفكرة القائلة بأن القومية العربية هى قبل كل شئ عقيدة ومذهب معللين منطقيا [١٩٩ لعام ١٩٦٠ عدد ٨ ص ٣] تقف الأكثرية المؤيدة للصيغة التالية: إن القومية العربية هى نحن أنفسنا، وجودنا ، إنها شئ لا يخضع للعقل [١٩٩ لعام ١٩٦٠ عدد ٧ ص ٢] كما ينتشر بشكل واسع نسبيا تصور القومية العربية بوصفها «إرادة الشعوب العربية» والقوة المحركة لسعيها نحو الوحدة، إن الشعور بالوحدة يربط الإنسان بأمته. وورد شئ من هذا القبيل فى قرار المؤتمر العام الثالث للأدباء العرب المنعقد عام ١٩٥٧: «القومية العربية واقع ولدته أعماق النفس العربية ونمط التفكير العربى ومشاعره أينما وُجد، إنها تعبير عن جوهر الأمة العربية وتطلعاتها وحاجاتها ومصالحها وماضيها التاريخى ووحدة مصائرها وعزمها على النضال فى سبيل الحرية والوحدة [١٩٩ لعام ١٩٥٨ عدد ١].

وأكد مؤسس «البعث» ميشيل عفلق أن «العروبة موجودة ما دام يوجد العرب. فكل عربى يجب أن يكون قوميا. إن العروبة ذاكرة حية واعتزاز وإيمان بشئ يملكه كل عربى» [١٩٥٩ عدد ٢ ص ١٠٣ - ١٠٤] . وقال عبد اللطيف شرارة: «إن أهم شئ بالنسبة للإنسان هو الروابط الروحية، تلك التى تربطه بأمته.. فالروح وما ينتج عنها من لغة ووحدة المشاعر والآمال والذاكرة والأهداف هى الأمة بالذات» [٩٤] وأضاف قائلا: «إن فكرة القومية ليست سوى شكل للوجود الاجتماعى والتاريخى أى القومية ذاتها.. الموجودة أصلا وغير المكتسبة» [٢٠٠ لعام ١٩٦٠ عدد ٩ ص ٦٠].

ويتوجه القوميون، قبل كل شئ، إلى مشاعر الناس وليس إلى عقولهم، إنها النظرة النفعية. وتلتقى النظرة المتعقلة والنظرة الرومانسية إلى القومية العربية والوحدة العربية معا فى تقدير «الأهمية الوظيفية» للعروبة بوصفها سلاحا للتحرر القومى وتدعيم الاستقلال الذى يعد شرطا ضروريا للتطور التقدمى فى البلدان العربية التى هى فى أمس الحاجة للتعاون ولوجود سوق داخلية مشتركة. وينظر إلى القومية العربية بوصفها قوة فوق الطبقات وحركة رئيسية تسعى الشعوب العربية بمساعدتها لتغيير أسس حياتها [١٧٨ ص ٢٠٧].

لقد صرح قائد الثورة الليبية العقيد معمر القذافى فى سبتمبر عام ١٩٦٩ قائلا: «إن الوحدة العربية هى الهدف النهائى للقومية العربية وهى ضرورية لحماية العرب من الأعداء والذود عن الحرية والاشتراكية» [٢٤٠ عام ١٩٧٠ عدد ٢ ص ٢١٦].

وأيد توفيق الحكيم، الذى ظل قوميا مصريا على الدوام، فكرة الوحدة العربية من أجل توحيد جهود الشعوب العربية فى مواجهة الغرب. وكتب هذا الأديب المصرى الكبير يقول: «بالرغم من رغبتى فى رؤية كل أمة عربية مستقلة ومتميزة عن القوميات الأخرى مكونة وحدة سياسية مفكرة بشكل مستقل، فإننى أريد أن نتذكر دائما أن أمامنا أوروبا وأن لدينا ما هو خاص بنا ولدينا ما يوحدنا وما يجب الحفاظ عليه ألا وهو الفكر العربى والثقافة العربية والروح العربية التى تختلف عن الروح الأوروبية [٢١٠ فى ١٩٨٠/٢/٢٤] ويرى حزب البعث فى الوحدة العربية وفى التكامل الشامل للشعوب العربية الطريق الوحيد للنهوض والازدهار الشاملين. وبهذا الصدد يؤكد الجزائرى بلقاسم سعد الله أن هذه الوحدة ستساعد العرب على دخول عصر الصناعة والتكنيك الأمر الذى لا يستطيع بلوغه كل بلد عربى على حدة [٢٢٧ لعام ١٩٧٣ عدد ٧ ص ١٨].

جمال عبد الناصر وقضايا الوحدة العربية

كان جمال عبد الناصر زعيما معترفا به من قبل الجميع فى النضال من أجل الوحدة العربية وتكاتف جهود الشعوب العربية فى مقاومتها للامبريالية

والصهيونية ومن أجل إنجاز التطور التقدمى فى الفترة العصيبة التى تلت استقلال الدول العربية. لقد صاغ جمال عبد الناصر آراءه الوحدوية، والتى ظلت دون تغيير عموما، فى كتيب «فلسفة الثورة» الذى كتبه عام ١٩٥٤.

أكد جمال عبد الناصر، أولا: على انتماء مصر العربى والافريقى والإسلامى فى آن واحد، وبذل جهودا خارقة لتأكيد دور مصر فى العالم العربى، قبل كل شئ، والذى تربطه بالمصريين وحدة التاريخ والمحن المشتركة ووحدة العقيدة ووحدة المصالح، وثانيا: على حقيقة أن البلدان العربية تشكل وحدة جغرافية وتواجهها مشكلات مشتركة وينتظرها مصير واحد ويتربص بها عدو مشترك مهما تكن اقنعته الأمر الذى يملى ضرورة الوحدة العربية [٥٦ ص ٩١ - ١١٠].

لقد جذبت طاقة معاداة الامبريالية الكامنة فى فكرة الوحدة جمال عبد الناصر بشدة، حيث أدرك تهديد الإمبريالية المستمر لمكتسبات الشعب المصرى والشعوب العربية الأخرى، وناهض عبد الناصر الإمبريالية فى المنطقة الأفرو آسيوية ، وخاصة فى العالم العربى، وأيد حركات التحرر القومى فى كل مكان وواجه الرجعية المحلية التى شكلت الدعامة الداخلية للإمبريالية. ودعا عبد الناصر جميع الشعوب العربية إلى الوحدة سواء فى صورة وحدة وتنسيق العمل أو فى شكل التكامل السياسى لما فيه مصلحة الذود عن حريتهم وإنجاز تطورهم [٢.٢ فى ١٩٥٨/١/٢٨].

إن هدف القومية العربية يكمن، فى رأى عبد الناصر، فى توحيد العرب لتقوية قبضتهم فى وجه الإمبريالية. وفى عام ١٩٥٨ كتب عبد الناصر قائلا: «إن شكل الوحدة - تكاملا كان أم اتحادا - ليس هو المهم على الاطلاق. إن العامل الأساسى هو إجماع العرب فى نضالهم من أجل تعزيز الاستقلال».

وعكس ميثاق العمل القومى (مايو ١٩٦٢)، الذى تم نشره بعد انفصال الجمهورية العربية المتحدة عام ١٩٦١، بعض التطورات التى طرأت على آراء وأفكار عبد الناصر القومية. يشير الميثاق إلى أن الشعار الملح فى المرحلة الراهنة هو شعار وحدة الهدف لدى جميع الشعوب العربية على طريق وحدة العمل والتكامل السياسى. لقد أملت ضرورات مرحلة الثورة الاجتماعية هذا الشعار لدعوة رؤساء وحكومات الدول العربية للتعاون فى النضال ضد الإمبريالية ومن أجل الاستقلال القومى.

ويرغم اقتران وحدة الأمة العربية بوحدة اللغة والتاريخ وتطلعات شعوبها، فإن الميثاق قد أقر باستحالة فرضها على أحد. بل أكثر من ذلك، لم تشترط الوحدة وجود شكل دستورى واحد إلزامى للجميع، إنها طريق طويلة نحو الهدف النهائى وذات مراحل متعددة وقابلة للتنوع. وبات مقياس «الحكومات القومية» حقا فى مدى سعيها لتحقيق آمال شعوبها نحو الوحدة واتخاذ خطوات محددة فى اتجاهها حتى يتم بلوغ الهدف النهائى عبر الاقناع وعلى أساس تقريب مستويات التطور الاقتصادى والاجتماعى للدول العربية.

وفى كثير من الأحيان استخدم بعض الزعماء العرب أو الفئات الاجتماعية المحددة شعار الوحدة بهدف المناورة السياسية أو لتحقيق مصالح ذاتية ضيقة. فتحت راية العروبة، كان يجرى تنفيذ مخطط بريطانيا حول «سوريا الكبرى» مع الملك الأردنى عبد الله و «الهلال الخصيب» مع الملك العراقى فيصل بهدف قيام مملكة عربية أو اتحادية عربية إلخ.. كما حاول الملك المصرى فاروق، تحت شعار العروبة تنفيذ رغبته فى الإضطلاع بدور قيادى فى العالم العربى وتحقيق حلم البورجوازية المصرية فى بسط نفوذها وهيمنتها على السوق العربية.

ساعدت ثورة ١٩٥٢ على أن تكون مصر طليعة الحركة القومية العربية، حيث استجاب هذا لسعى القوميين الديموقراطيين المصريين لبسط زعامتهم على الحركات التقدمية فى الشرق الأوسط وإفريقيا وأيضا للضرورة التاريخية فى نضال الشعوب العربية ضد مؤامرات الإمبريالية والرجعية الداخلية، وكذلك لطموحات البورجوازية المصرية.

وإن دلّ انهيار الجمهورية العربية المتحدة وفشل تجربة الوحدة على شئ فإنه يدل، بصورة لاتدحض، على أن قيامها شكلّ انتصارا للمصالح الذاتية للقوميين المصريين. هذا ما تحدث عنه بصراحة مدهشة، منذ عام ١٩٥٢، المشارك القديم فى حركة الوحدة العربية عزام باشا، فقد أجاب عن سؤال لمراسل مجلة «الهلال»: من هم المصريون؟: العرب أم المسلمون أم الأفارقة.. إلخ قائلا: «نحن مصريون أولا وعرب ثانيا ومسلمون ثالثا. إن مصر بلاد اختارها الله.. إنها تقع فى مركز العالم ، فهى مشعل العالم.. وإن دورنا القيادى لاشك فيه. ولا نستطيع أن نسمح لسوريا أن تفعل ما تشاء لأن مصالحنا الاستراتيجية تحددت دوما باعتبارها تشكل مجالنا الحيوى.. ولن تستطيع مصر أن تحافظ على قوتها

العسكرية وتدافع عن نفسها وتطعم شعبها إلا عن طريق التصنيع الشامل. وهذا يتطلب أن يكون لنا مجالنا الحيوى - إنها أراضى أشقائنا - إنهم يتفهموننا ويفضلوننا من بين الجميع. إننا من الناحية الاقتصادية نحتاج إلى البلدان العربية الى تمتلك أغنى احتياطات المواد الخام فى العالم الضرورية لصناعتنا المقبلة وتشكل سوقا طبيعية بالنسبة لنا»[.١٣ صـ ١١٨ - ١٢١].

ويسود الاقتناع حتى الآن بأن أكثر الوسائل فاعلية لتقريب الشعوب العربية وتلاحمها وصولا إلى وحدتها هو بعث الروح القومية ونشر أفكار العروبة وتوطيد الصلات الثقافية وتوحيد مناهج التدريس فى البلدان العربية.. إلخ.

فقد أكد ساطع الحصرى، الذى لم يكل من الدعوة للتكامل السياسى بالرغم من اختلاف البنى الاقتصادية - الاجتماعية والأنظمة السياسية، على أن الحركة نحو الوحدة يجب أن تبدأ من العمل الفعال فى مجال الثقافة؛ فكتب فى رسالة إلى طه حسين عام ١٩٣٨ يقول: «اضمنوا لى الوحدة فى مجال الثقافة أضمن لكم جميع الأشكال الأخرى للوحدة» [١٢٦ ص ١٠٦]. ويعتقد اللبنانى عبدالله مشنوق، أن بإمكان العرب أن يشغلوا مكانة لائقة بين الشعوب الأخرى فى العالم من خلال قيام اتحاد لكن بشرط ضمان التعاون الثقافى الوثيق بين الأقطار العربية [٩٣].

وكتب المؤرخ المصرى محمد حسين : «لإتمام التكامل العربى لابد من إجراء التحولات الثقافية وعلى رأسها توحيد المناهج المدرسية إلى جانب توسيع وتعميق الصلات الاقتصادية بين الأقطار العربية وإزالة الحواجز الجمركية وانتهاج سياسة خارجية واحدة (١٢٤. الجزء الثانى . ص ١٧٢). إن أساس أية وحدة هو الوحدة الثقافية التى تسمح بقيام مجتمع عربى جديد وبعث مجد الأمة العربية [١١٥ ص ٤٦].

ووصفت جريدة «الجمهورية» القاهرية أهمية المشاريع العربية فى ميدان الثقافة وكأنها تلخص الفكرة السائدة بقولها: «إنها نتيجة ضرورية وموضوعية لوحدة التاريخ والتراث واللغة والتكوين النفسى، التى تشكل قاعدة جبارة ترتكز عليها القومية العربية، أحد المنابع التى تغذى بذور الوحدة العربية».

وإلى جانب المطلب الأولى لبعث الروح القومية وتوطيد الصلات الثقافية بين الدول العربية، تنتشر فى العقود الأخيرة، أكثر فأكثر، فكرة الأهمية الخاصة

للجهود الرامية إلى تقريب مستويات تطور البلدان العربية وتوطيد التعاون فى المجال الاقتصادى بغية تحقيق التكامل العربى، انظر مواد الندوة التى أقامتها مجلة «الشئون العربية» التونسية عام ١٩٨١ حول مسألة الوحدة العربية [١٣١ عدد ٢٩] . وبهذا الصدد كتبت صحيفة «الجمهورية» البغدادية تقول: «هناك ثلاثة اتجاهات : (المهنيون الجدد) ينطلقون من أن التعاون فى مجال التكنيك والعلوم وفى المسائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية يمكن أن يكون أداة لتحقيق الوحدة. بينما يبرز آخرون دور تبادل السلع والهجرة والسياحة والاتصالات الشخصية بين رجال السياسة والعلم والفنون. ويعتقد فريق ثالث بأن العوامل السياسية - كالنضال المشترك ضد الصهيونية والتعاون وتعميق الصلات السياسية - هى الوسيلة الأكثر فاعلية لتحقيق التقارب العربى [٢.٩ فى ٣٠/ ٤ / ١٩٧٩].

بهذا يتضح أن هناك منهجين أساسيين لتناول قضية التكامل السياسى يتميزان باختلاف المنطلقات الايديولوجية والمصالح السياسية والأمزجة العاطفية، فهناك من لا تهمه ماهية الأنظمة السياسية والاجتماعية فى بلدان الدولة الموحدة القادمة. وهم مستعدون لأن يتقبلوا فيها حتى الدول التابعة سياسيا. إنه بالقطع موقف مربح موضوعيا للإمبريالية ولبورجوازيات البلدان العربية الأكثر تطورا. أما الآخرون فيؤكدون ضرورة أن تضم دولة الوحدة البلدان العربية ذات المستوى المتقارب والمتشابه للتطور الاقتصادى وذات البنى السياسية والاجتماعية المتقاربة.. إلخ وهذا هو موقف الأنظمة الديموقراطية التقدمية، والأيديولوجيين التقدميين.

كان فاضل الجمالى الزعيم السابق لحزب الأحرار العراقى من أنصار التعجيل بالتكامل. وجاء فى مشروعه لمبادئ قيام الاتحاد العربى ما يلى: «إن المزاعم القائلة بأن الوحدة تشترط مستويات تطور متساوية لكل الأقطار الساعية إليها من شأنها أن تعيق تحقيق فكرة الاتحاد العربى، التى يجب الشروع فى انشائها فورا وعلى أساس ديموقراطي. إن العراق مستعد للدخول فورا فى اتحاد كهذا مع أية دولة عربية» [٢٣.٠ فى ١٩٥٤/١/١٣]. ومن ناحيته، قال معمر القذافى فى حينه، تدفعه الرغبة الشديدة فى تحقيق الوحدة فى أسرع وقت ممكن لما فيه خير الشعوب العربية : «إننا ضد فرض الشروط. ونحن مستعدون للوحدة مع

كل من يوافق عليها [٢٢٣ فى ١٩٧٥/١/١٧]. لقد اتخذ زعيم الجماهيرية الليبية خطوات عملية فى هذا الاتجاه برغم أنها لم تؤد إلى نتائج فعلية، فقد اتفق، فى أوقات مختلفة، على الوحدة مع مصر وتونس. وهناك اتفاق حول وحدة ليبيا وسوريا (مع إن القذافى يدرك الآن جيدا أن الوحدة العربية لا يمكن تحقيقها إلا تدريجيا مع تحقيق وحدة قومية داخلية فى كل بلد عربى [٤٨ ص ١٧٦] . بل أكثر من ذلك، صرّح الزعيم الليبى عام ١٩٨٢ قائلا : «إن الحركة نحو الوحدة يجب أن تأخذ فى الحسبان وجود ميول قطرية فى المنطقة العربية. إن إهمال هذا الواقع يعنى العمل انطلاقا من العواطف وليس العقل» [٢٣٧ مارس ١٩٨٢ ص ٤]. وفى أعوام الخمسينيات أيد جمال عبد الناصر تكامل جميع المؤسسات السياسية والاجتماعية للدول المتحدة حسب الطراز المصرى وتحت رعاية مصر.

ووجد الموقف الديموقراطى التقدمى من هذه المسألة انعكاسه فى كتاب الشخصية التقدمية اللبنانية جورج حنا «واقع العالم العربى» (بيروت عام ١٩٥٣). إذ يقف المؤلف إلى جانب التكامل التام بين البلدان العربية وقيام دولة موحدة ذات حكومة واحدة، إلا أن مثل هذا الهدف لا يمكن، فى رأيه، تحقيقه فورا. ويجب قبل ذلك التوصل إلى تقريب مستويات معيشة السكان والتطور الاجتماعى والثقافى لأن التكامل السياسى فى حد ذاته، لن يحل المشكلة خاصة فى ظل غياب البنى الاجتماعية المتشابهة، أو على أقل تقدير، دون انسجام المجتمع فى الأقطار الموحدة. ولا يمكن للتكامل أن يكون راسخا دون الاعتماد على وحدة التفكير والإرادة المشتركة والمصلحة العامة. وينبغى، قبل كل شئ، تغيير واقع البلدان العربية المحزن حيث يسود عدم المساواة واستغلال الإنسان للإنسان [١٢٠ ص ٤ - ٥، . ص ٥٢ - ٥٥].

ويربط الجناح الأساسى من القوميين الديموقراطيين النضال فى سبيل الوحدة بالنضال من أجل الديموقراطية والتقدم الاجتماعى. وبهذا الصدد أشار محمد يزيد عضو الجمعية التأسيسية فى الجزائر وهو يتحدث عن موقف بلاده من فكرة الوحدة العربية قائلا : «إن الوحدة العربية تعنى توحيد جهود الأقطار العربية بهدف إنجاز تحررها القومى ولمصلحة التنمية الداخلية. عندئذ تكون كل خطوة على طريق الثورة الاجتماعية هى فى الوقت ذاته خطوة نحو الوحدة العربية.

وسيكون التحرر الاقتصادى والاجتماعى للجماهير عاملا حازما لتوطيد وحدة الأمة العربية مما يشكل ضمانة راسخة للتقدم الاجتماعى والسلام فى المنطقة العربية من المحيط إلى الخليج» [٢.٢ فى ١٩٦٣/٤/٢٣].

التصور البعثى للقومية العربية

يستحق المذهب البعثى للقومية، الذى يحظى بالدعم الرسمى فى سوريا والعراق(*) اهتماما كبيرا لكونه الأكثر إعدادا وتفصيلا. وتقوم القاعدة الفكرية لنشاط حزب البعث العربى الاشتراكى على مبدأ مفاده أن الأمة مدعوة للقيام برسالتها الخالدة لتجديد القيم البشرية. ووفقا لكلمات ميشيل عفلق، أحد مؤسسى الحزب، فإن هذا يعنى النضال من أجل مجتمع حر يدرك فيه كل عربى ذاته ووجوده ويعتز بكرامته ويعى مسئوليته. وعلى هذا الدرب ستكتسب الأمة العربية خبرة ثمينة فى النضال من أجل تخطى الصعوبات التى تواجهها فى مسيرة النضال من أجل الوحدة ومن ثم سيتضح للجميع أن هذه الخبرة ستولد فى العرب الشعور بالتعاطف مع المعاناة البشرية والمعرفة العميقة لأسرار وجود البشر وسبل علاج الأمراض الاجتماعية للإنسانية جمعاء. وسينقل العرب خبرتهم الخالدة للعالم [١٦٣ ص ٢٤٨]. إن الرسالة الأزلية للأمة العربية، فى رأى عفلق، هى ذات الوجود الأزلى للعرب الذين بلغوا ذروة المجد وبمقدورهم أن يسترجعوا مجدهم من جديد. ويلاحظ هنا تفسير «الرسالة الخالدة» بمعنى أن التقاليد العربية وحياة العرب تكتسبان أهمية عالمية كنموذج عام، كما يجب على جميع شعوب المعمورة الاعتراف بالدور القيادى للقومية العربية. إن الروابط القومية بالنسبة للإنسان أهم وأغنى من أية روابط أخرى، فهى الرابطة الوحيدة التى تشمل الدول العربية وتضمن الوحدة المناسبة لجميع المواطنين وتصهرهم فى بوتقة الأمة الواحدة، وبمقدورها التصدى لشتى أنواع الاختلافات الطائفية والعشائرية

---

* توجد فيما بين البعثيين خلافات معينة خاصة فيما يتعلق بقضايا التكتيك، إلا أنهم جميعا يعتنقون المبادئ الأساسية لبرنامج الحزب الذى يرى المؤلف أن من الممكن تناوله دون اعتبار لهذه الخلافات.

والعرفية والإقليمية» [٢٤. لعام ١٩٥٩ عدد ٢].

ويشير عفلق إلى أن خصوصية القومية العربية تكمن أولا : فى كونها، إذا ظهرت كرد فعل على الاضطهاد القومى بعد فوز العرب باستقلالهم ، تحولت إلى أيديولوجيا تلبى اهتمامات ومصالح الجماهير العربية [٦٥ ص ١٦٥] وثانيا: فى كون البعث لا يعترف سوى بالجانب الإيجابى للقومية بصفتها ايديولوجيا غير آبه بما تتصف به «القومية» من تعصب ومعاداة القوميات الأخرى [٦٥ ص ١١٥]. وثالثا فى كونها نموذجا لإنسانية جديدة قائمة على مبدأ التسليم بحق القوميات الأخرى فى الوجود وضرورة التعاون لما فيه المصلحة العامة، «إن الإنسانية الجديدة هى تعاون الأمم التقدمية الحرة المتلاحمة التى لا تعرف الاستعمار وتنبذ العنصرية والتفرقة».

كتب شبل العيسمى نائب رئيس حزب البعث العربى الاشتراكى فى العراق فى جريدة «الجمهورية» يقول : «لدى القومية العربية ما يميزها عن القومية الأوروبية، فهى لا تعرف التعصب القومى وهى تقدمية لأنها تقترن بالاشتراكية وخالية من التعصب الدينى» [٢.٩ فى ٢٧ / ٣ / ١٩٧٥].*

ويكمن الهدف الأسمى لسياسة حزب البعث فى إنشاء دولة عربية موحدة لأن العرب، كما تنص المادة الأولى من برنامج الحزب، يؤلفون أمة واحدة ووحدة سياسية واقتصادية وثقافية، وكذلك لأن رسالة العرب الخالدة رهن بوحدتهم [٢.٩ فى ١٩٨٠/٤/٧] . ويقول محمد جندى، أحد قادة حزب البعث السورى: إن هناك ثلاث مسلمات تستند إليها نظرية القومية العربية، أولها: إن أى قطر عربى لا يستطيع العيش منعزلا عن الأقطار العربية الأخرى من الناحية الاقتصادية أو العسكرية.. إلخ، وثانيها: أن الإمبريالية العالمية هى العدو الرئيسى للعرب، وثالثها: إن ايديولوجيا النضال ضد الإمبريالية يجب أن تكون وحدوية من حيث محتواها حتى تصير أكثر فعالية.

---

* وها هو مثال آخر على الجوهر «الإنسانى» لفكرة القومية العربية ما كتبه منيف الرزاز الأمين العام المساعد لحزب البعث الاشتراكى العربى فى العراق، حيث يقول، إن القومية العربية، بطبيعتها لا يمكن أن تكون عدوانية أو عنصرية، لأنها تخوض النضال ضد الإمبريالية التى تتسم بعدوانيتها وعنصريتها. (٧٩ ص ٦٣).

إن الثورة العربية، لكونها ثورة قومية من حيث طابعها، لا يمكن لها أن تخرج عن إطار الأمة العربية. ومادام الأمر كذلك فيجب الاعتراف بأن مصالح الأمة هى المحرك الأساسى لها [١٨٤ ص ٤٧، ٨٦ - ١٠٠].

كان نتيجة فشل تجربة الجمهورية العربية المتحدة إحداث بعض التغيير فى موقف حزب البعث من مسألة الوحدة العربية. فهو الآن يؤيد تكامل الأقطار العربية على أساس طوعى وعلى مبدأ اللامركزية والمحافظة على الخصائص المميزة لكل منها. فقد أقر المؤتمر العام السادس لحزب البعث العربى الاشتراكى المنعقد عام ١٩٦٣ هذه المبادئ وجاء فى وثائقه: «تتطلب الوحدة العربية إعدادا شاملا، فالعوامل الذاتية وحدها لا تنجز الوحدة المؤهلة لمواجهة الإمبريالية والأعداء الداخليين» [١٤١ ص ٣٧].

ويعترف شبل العيسمى فى كتابه «الوحدة والحرية والاشتراكية» قائلا: «كان للعواطف دور كبير لدى إنشاء الجمهورية العربية المتحدة. أما الآن فيجب تناول مسألة تكامل الأقطار العربية تناولا علميا مع أخذ ظروف وخصوصيات كل منها على حدة بعين الاعتبار».[١٤٧ ص ٤٠، ١٣٠ - ١٣٢].

وأكد ميشيل عفلق على أنه من أجل بلوغ الأهداف القومية (الوحدة العربية وانبعاث العرب كأمة) لابد من انقلاب عربى شامل بأوسع معانى الكلمة. والمقصود هنا ليس التحولات فى النظام السياسى فحسب بل التغيير الجذرى للأخلاق ونمط الحياة وإعادة النظر فى القيم الروحية والانقلاب الشامل لمجمل مجالات حياة الشعب الاقتصادية والاجتماعية لكى تشمل الفرد والمجتمع على حد سواء. ويكمن هدف الانقلاب فى تمكين الأمة من إدراك ذاتها ورسالتها الخالدة. [٦٥ ص ٧٢] والتلاحم فى سبيل أداء هذه الرسالة. (٧٥ ص ٦٥). ومن المستحيل إنجاز هذه المهمة إلا على النطاق العربى العام، كتب منيف الرزاز الأمين العام المساعد لحزب البعث فى العراق: «إن حزب البعث توصل إلى اكتشاف اجتماعى جديد مفاده أن القوى الوحدوية الفاعلة فى كل قطر عربى على حدة لا تستطيع منعزلة ، مهما كان ولاؤها للفكرة، أن تشكل قاعدة راسخة للوحدة المقبلة. لابد إذن من العمل المشترك فى إطار العالم العربى وبمقدور حزب البعث تنظيم هذا العمل» [٩٨ ص ٢٢، ٣١].

وبحلول نهاية الستينيات فقدت جذوتها الأسباب التى أجّجت الشعور بالقومية

العربية بوصفها قومية مضطهدة (الاضطهاد المباشر واللامساواة والظلم) إذ نالت جميع البلدان العربية استقلالها وحل محل الوحدة النسبية للأهداف، بل أحيانا وحدة النشاط بين البلدان والشعوب العربية التى تشكلت فى مرحلة نضالها التحررى، الانفصال والتباعد فيما بينها لأسباب ايديولوجية وسياسية واقتصادية. وتعززت الاتجاهات الانعزالية وتغلبت المصالح المنفردة أكثر فأكثر على المصلحة العربية المشتركة. ولم تعد القومية العربية التقليدية تستجيب لمتطلبات العصر. ولم يتمكن القوميون العرب، الذين رفعوا راية الكفاح الشعبى التحررى وشعارات الديموقراطية والعدالة الاجتماعية والنمو الاقتصادى من بلوغ هذه الأهداف بالرغم من أنهم حققوا الكثير؛ فقد أيقظوا الجماهير وساعدوا على تعبئتها وتنظيمها من أجل إنجاز المهام القومية. ولم تحل بعض المشكلات العربية الحيوية وعلى رأسها قضية فلسطين وتحرير الأراضى العربية التى احتلتها إسرائيل. وأدى تشتت القوى التقدمية القومية العربية وعدم امتلاكها لنهج سياسى واحد إزاء قضية فلسطين إلى تقوية الرجعية العربية التى استفادت من سعى بعض الدول الإسلامية لتوحيد الجهود دفاعا عن بعض المصالح المشتركة لتستولى على زمام المبادرة من جديد. وأدى ذلك بدوره إلى تجميد وعجز المبادرات القومية العربية ولم يؤد حتى اشتداد الخطر الإسرائيلى إلى استعادة النشاط السياسى للقوميين العرب الذى شهد هبوطا حادا بعد هزيمة حرب الأيام الستة عام ١٩٦٧ ووفاة جمال عبد الناصر والصفقة الأمريكية المصرية الإسرائيلية فى كامب ديفيد.

يشير منيف الرزاز فى كتيبه «الوحدة العربية هل لها من سبيل؟». الصادر فى بيروت عام ١٩٧٣ إلى الأزمة العميقة لحركة القومية العربية. إذ يؤمن المؤلف إيمانا مطلقا بضرورة الوحدة العربية بوصفها هدفا أساسيا للقومية العربية القائمة على وحدة الأرض والتاريخ واللغة والثقافة، ويقول: «إما أن نتحد فنبقى وإما لا نتحد فنهلك». ومع ذلك فهو يرى جيدا بُعد المسافة التى تفصل بين العالم العربى اليوم وبين الهدف المنشود برغم كل الجهود والمكتسبات فى النضال من أجل الوحدة العربية. يكتب منيف الرزاز قائلا: «لقد تم القضاء تماما على سيطرة الإمبريالية، وإنجاز الاستقلال، وتتحقق الآن التنمية الاقتصادية وقُضى على هيمنة البورجوازية المحلية فى العديد من البلدان العربية، لكن مازالت الوحدة العربية بعيدة المنال. لقد تغلبت القوى الانعزالية، والآن تواجه الدول

العربية منفردة، مؤامرات الإمبريالية والأكثر من ذلك، أن هزيمة الإمبريالية أدت إلى فقدان الجماهير الدافع للنضال ولم تبق سوى القضية الفلسطينية فرصة وحيدة للعرب. إن الثورة العربية عاجزة عن تحقيق وحدتها حتى تحت لواء فلسطين [٩٨ ص ١١ ، ٣٥ ، ٤٣ ، ٤٤]. وتساءلت «الأهرام» بعد فترة قصيرة من انهيار الجمهورية العربية المتحدة قائلة: «هل نحن مستعدون لتجربة جديدة للتكامل»؟. وأعربت عن رأيها فى ضرورة الحفاظ على «كيانات قومية محددة بدقة» ضمن إطار الدولة الموحدة. ويجب أن يكون لكل طرف فى الاتحاد حكومته المسئولة أمام شعبها. كما يجب أن تكون الوحدة شاملة فى قضايا الدفاع والسياسة الخارجية ومنهج العمل الاجتماعى وأن تكون دعائمها الراسخة الاشتراكية والديموقراطية والبرامج المشتركة للتعليم والثقافة» [١٣٨ ص ٢٧٦ - ٢٦٨].

ويؤكد ميشيل عفلق الآن: «إننا لا نقول أن الوحدة ستتحقق فى الحال. فهذا سيتم تدريجيا، وإن اتحاد قطرين أو ثلاثة هى الخطوة الأولى تجاه الهدف» ويواصل قائلا: «إننا نؤيد الوحدة بين دول متحررة تماما، وتنتهج سياسات متشابهة، أمامنا عشرات السنين حتى نحقق أهدافنا» [٦٦ ص ٤٥ - ٤٦].

وكانت الوحدة العربية، فى أواخر السبعينيات لا تزال بعيدة المنال حتى بات البعثيون «فرسان القومية العربية» يبتعدون عن الإيمان بحتميتها.

وأكد الكاتب الاجتماعى السورى صفوان القدسى فى مجلة «المعرفة» الصادرة بدمشق قوله: «لا يوجد فى العالم بالنسبة للشعوب شئ لا مفر منه. إن الوحدة العربية لا يمكن تحقيقها إلا إذا أردناها نحن وعملنا من أجلها» كما يلفت النظر، أكثر من أى شئ آخر، عنوان مقالة صفوان القدسى «هل من مستقبل للوحدة العربية؟» والذى إن دلّ على شئ فإنه يدل على تغيير موقف حزب البعث تجاه هذه المسألة [٢١٦ يوليو ١٩٧٧ ص ٧].

لقد خنقت «القوى الطاردة المركزية الجبارة» طاقة النهوض الجديدة للقومية العربية التى برزت بعد الحرب العربية - الإسرائيلية عام ١٩٧٣ بفعل النجاحات العسكرية والسياسية الجزئية للدول العربية، حيث تمكنت حينذاك، ولأول مرة، من توحيد جهودها ضد العدو المشترك فى ساحة المعركة وعلى الساحة الدولية ونسيت مؤقتا الخلافات السياسية التى مزقت صفوف العرب وحل محلها التضامن

والدعم المتبادل، ووقفت فى خندق واحد الدول التقدمية وتلك التى تشكل دعامة تقليدية للإمبريالية فى هذه المنطقة من العالم، ثم ما لبثت أن تغلبت المصالح المنفردة من جديد.

هناك الآن أنصار عديدون للقومية العربية بصفتها صيغة للتضامن العربى والتعاون والمثل العربية المشتركة. إلا أن الدعوة للتكامل السياسى باتت تقابل بصدى فاتر. وأصبح الساسة الأبعد نظرا يبدون حذرا شديدا عند تناول هذه المسألة. وتخلى فكرة اتحاد الدول العربية مكانها أكثر فأكثر لفكرة وحدة الأهداف والأعمال. فقد برهنت التجربة غير الموفقة للجمهورية العربية المتحدة على مخاطر الوحدة المتعجلة للدول دون اعتبار للخصوصيات المحلية.

أدى غياب الأسس الاقتصادية المتينة لمثل هذا الاتحاد، مع اختلاف الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وفى ظل ظروف الضغط الخارجى أو رغبة بعض الزعماء العرب وتطلعهم إلى السيطرة فى الساحة العربية، إلى أن تولد ميتة كثرة من الاتحادات العربية مثل الجمهورية العربية المتحدة واتحاد الجمهوريات العربية (عام ١٩٧١) واتحاد مصر وليبيا (عام ١٩٧٢) واتحاد ليبيا وتونس واتحاد ليبيا واليمن الشمالى (عام ١٩٧٥) واتحاد سوريا والأردن (عام ١٩٧٦) واتحاد سوريا وليبيا (عام ١٩٨٠).

ويبرهن تاريخ الفكر العربى وتطور حركة التحرر القومى بصورة مقنعة على قدرة القومية العربية على الاحتفاظ بفعالية شعاراتها ورموزها ليس بوصفها حافزا ايديولوجيا وسياسيا، لتكوّن أو استكمال تكوّن الأمم المعاصرة فحسب بل بحكم معاداتها للإمبريالية، مادامت القضايا القومية العامة لم تحل بعد، وطالما ظل الخطر الخارجى المشترك جاثما على صدر البلدان العربية.. وتظل نزعة القومية العربية، بصورة أو بأخرى، عنصرا مكونا لوعى جزء كبير من المثقفين العرب(*).

---

* توضح أبحاث اجتماعية ميدانية أجراها علماء من بلدان مختلفة أن أغلب المتعلمين من سكان المدن (٨٠٪ ممن شملهم استطلاع الرأى) فى بعض البلدان العربية، لا يزالون على اعتقادهم بأن العرب أمة واحدة، وأن البلدان العربية تؤلف وطنا عربيا واحدا. وهذا واقع بالغ الدلالة حتى إذا وضعنا فى اعتبارنا احتمال وضع أسئلة هذه الأبحاث بطريقة غير صحيحة، أو عدم دقة اختيار أو شمول تمثيل العينات التى تناولها الباحثون.

القومية والإسلام

تطورت النزعة القومية فى الدول العربية فى اتجاهين. أولهما، الاتجاه العربى الإسلامى. وثانيهما، الاتجاه العلمانى. مع ملاحظة أن كثيرا من الأشكال القطرية والعلمانية تضطر فى بحثها عن الأصالة القومية للتوجه إلى التراث العربى الإسلامى لتأخذ منه الرموز والأعلام وحتى المسميات التى تحتاج إليها. وبالتالى يكون بحث مسائل القومية فى الدول العربية مرتبطا حتما بضرورة النظر فى موازاة بين القومية والإسلام.

فالإسلام، حسب المذهب السنى الغالب، هو دين لعموم البشرية لذلك لا توجد داخل الأمة الإسلامية اختلافات عنصرية أو عرقية برغم تشكّلها من عشائر وشعوب كثيرة. ولا ينفى القومية، وإذا فسرت بعض آيات القرآن بصورة حرة، فيمكن القول بأنها لا تتعارض مع القومية.

بدأت المحاولات الأولى لتبرير تطابق الإسلام مع القومية وارتبطت باسم جمال الدين الأفغانى حيث قال: «يتنازع الناس دائما فيما بينهم، بحكم طبيعتهم، على لقمة العيش». ويتكاتف الناس بغية الدفاع عن أنفسهم وعائلاتهم فى إطار مجموعات قائمة على أساس روابط القربى، أى العصبيات. فقد أدى هذا فى نهاية المطاف إلى تكوّن القوميات وظهور مشاعر التضامن العصبية القومية وستظل العصبية القومية رهن الاسباب التى خلقتها وستزول بزوالها. حينها سيسود الإسلام الشكل الأرقى للعصبية الذى يتخطى التضامن القومى. لكن القومية العربية حتى أيامنا هذه، مازالت فى حالات كثيرة أكثر فاعلية من «التضامن الإسلامى» [٩٢ ص ٤٢١].

يتسم موقف غالبية المفكرين الإسلاميين من القومية بالازدواجية. فهم من جانب يؤيدون القومية لكونها تخدم مصالح الشعوب المعتنقة للإسلام وتحررها من السيطرة الأجنبية - أى من هيمنة «الكفار». ولا ترى الشعوب المسلمة فى الغرب مستغلا ومستبدا فقط بل تنظر إليه أيضا كـ «عالم مسيحى» عدوانى مع معاييره الأخلاقية وأعرافه الاجتماعية وقيمه الثقافية والروحية التى لا يقرها المجتمع الإسلامى. حتى بعض الأنصار المتحمسين لفكرة الجامعة الإسلامية والذين يتصورون عالم المستقبل كجماعة إسلامية دينية - سياسية واحدة يبررون

تأييدهم للقومية بالطابع الشامل للإسلام الذى يتضمن القومية ويستوعبها على حد زعمهم. [٢.٨ عام ١٩٧٤ عدد ٨ ص ٥٦]. ومن جانب آخر (وهذا هو الخط السائد) ينتقد الزعماء الإسلاميون بشدة الايديولوجيات القومية التى تساهم، حسب رأيهم، فى تجزئة أمة الإسلام وتفصلها إلى مجموعات متناحرة فتضعفها، ناهيك عن أن القومية تهدف إلى بناء مجتمع علمانى غير دينى.

إن القومية ، لكونها ايديولوجيا علمانية قائمة على النظرة إلى الأمة بوصفها مجموعة من الناس بغض النظر عن انتمائهم الدينى، ترفض من حيث المبدأ النظرة الإسلامية للأمة. فالأمة فوق قومية المنتمين إلى ديانة واحدة. إلا أن الخصوصية الهامة لأغلبية النزعات القومية فى الدول العربية تكمن فى جمعها عادة بين مبادئ القومية والإسلام، على ما يبدو من صعوبة ذلك.

لقد وجدت القومية، التى سعت إلى إخضاع شتى مظاهر الثقافة القومية والتى أصبحت التقاليد القومية جزءا لا يتجزأ منها، نفسها مرتبطة بأواصر القربى مع الإسلام فى النقاط الهامة التالية :

- تشابك الاخلاقيات الإسلامية مع التقاليد القومية بحيث أصبح من الصعب التمييز بين القيم الإسلامية والقيم الأصلية للثقافة القومية العربية.

- حاجة انصار «الإسلامية» (بصفتها مذهبا يؤكد السيادة المطلقة للإسلام فى جميع ميادين حياة المسلم) والقوميين المتبادلة لبعضهم. فالإسلاميون الذين يكنون شعور التفوق الروحى على بقية البشر يعتمدون على الحكومات القومية ودعمها لإنجاز رسالتهم وانقاذ البشرية، واجبهم المقدس. وعلى الجانب الآخر يحاول القوميون وعلى رأسهم القوميون العرب الاستفادة بالإسلام وإمكاناته فى التعبئة، ويعير ايديولوجيو القومية اهتماما كبيرا للإسلام بوصفه عنصرا هاما للأصالة القومية وسلاحا أيديولوجيا فى النضال من أجل ترسيخ السيادة القومية وحتى من أجل بناء المجتمع العصرى. وهكذا تستخدم «الإسلامية» - التى ترفض موضوعيا القومية القطرية والعربية - لخدمة القومية.

ويدل التاريخ على أن دور الإسلام فى النزعات القومية يبرز تارة ويهمل تارة أخرى بشكل ملحوظ تبعا للظروف.

لقد كانت شعوب البلدان المستعمرة والتابعة تنظر دائما إلى الاستعمار كإهانة قومية، بجانب اعاقته لمسيرتها الطبيعية واستبداله بالنظام الاجتماعى الاقطاعى

فى فترة ما قبل الاستعمار التعددية الاجتماعية والسلّم الاستعمارى الجديد، كما فرض الاستعمار على هذه الشعوب الاتفاقيات والقوانين المذلة التى هبطت بالهياكل والمؤسسات المحلية إلى مستوى الدرجة الثانية وسخرتها لما فيه مصلحة المستعمر عمليا، وفى مثل هذه الظروف كان الإسلام فى الدول العربية قوة فاعلة ساعدت على تلاحم صفوف الجماهير وايديولوجيا تحفز وتميز الشعب المضطهد المهان المعتنق للإسلام عن المضطهد الذى يعتنق دينا آخر. ولم يكن، أو كاد لا يوجد، هناك قوة أخرى قادرة على إلهام نضال الشعب التحررى وتوجيهه سوى الإسلام والزعماء الذين تشكلت آراؤهم غالبا تحت تأثيره. ومع مرور الزمن تحول الشعور بالاختلاف والاحتجاج غير الواعى إلى ألم واع، وساعد على ذلك نظرية وتجربة القومية البورجوازية التى انتصرت فى أوروبا، وتشربت قومية الأمة المضطهدة بهذا الألم على أساس «الإسلامية» والعروبة. وهكذا ساهم الإسلام فى نضج القومية العربية الغريبة عليه من حيث روحها.

وفى البلدان الأكثر تطورا - حيث انضم المثقفون الجدد والفئات الوسطى إلى النضال من أجل التقدم والحرية، وحيث حالف النجاح عملية «الأوروبة»، خاصة لدى الشعوب المشتتة طائفيا - ظهرت أشكال للقومية (العربية منها والقطرية) قلما ارتبطت بالإسلام بل أكثر من ذلك فقد نشأت القومية فى الولايات العربية للدولة العثمانية فى أواخر القرن التاسع عشر على نحو يختلف وحتى يناهض «الإسلامية»، التى كانت الايديولوجيا الرسمية للحكام العثمانيين.

ونتيجة لفشل محاولات الزعماء الليبراليين القوميين فى مصر وسوريا والعراق فى إنجاز الاستقلال فى سنوات الثلاثينيات أخذ اهتمام الاتجاهات القومية التى كانت منتشرة آنذاك يتجه بصورة متزايدة نحو الإسلام والثقافة العربية الإسلامية بصفتهما الجانبين الأخلاقى والثقافى للفكرة القومية.

وتضاعف الاهتمام بالقيم الإسلامية أيضا بعد ظفر البلدان العربية باستقلالها. وفى ظروف بناء الدولة القومية كان لابد من السعى نحو إثبات الذات القومية، وفى كثير من الحالات أدى عدم الثقة المتزايد بالغرب وخيبة الأمل فى النماذج الغربية للتطور إلى تنشيط البحث عن طرق ووسائل قومية ذاتية لتحقيق الاستقلال الاقتصادى والثقافى للتاريخ القومى والتراث العربى الإسلامى.

أضف إلى ذلك أن فشل سياسة التجديد العاجل وتعثر إنجاز تطور اقتصادى

واجتماعى سريع فى غالبية الدول العربية ساعد على تعزيز تأثير العامل الإسلامى وتنشيط بعث الحركات الدينية السياسية. والآن يطرح الإسلام بوصفه بديلا للبرامج القومية العلمانية، مخططا عاما للتطور الاقتصادى والاجتماعى يمكن تفسيره فى إطار روح تطلعات الشعب نحو المساواة الاجتماعية، ويقدم جملة من المفاهيم الاجتماعية فى صورة نظريات «الدولة الإسلامية» و «الاقتصاد الإسلامى» و حتى «الاشتراكية الإسلامية».

إن الاتجاه القومى قوى كاتجاه نقدى رافض، لكنه ضعيف فيما يتصل بتقديم الحلول البناءة لمشكلات التنمية وكثيرا ما يتأثر بأفكار تعكس موضوعيا تصورات البورجوازية الصغيرة والفلاحين عن نموذج أمثل للمجتمع المدنى تكون السيادة فيه للمنتجين الصغار المتساوين فيما بينهم. وبالنسبة للحالة الراهنة التى يعيشها الوعى الجماهيرى اتسمت بأهمية خاصة قدرة الإسلام على الوصول إلى كل مسلم وإلى الأمة الإسلامية بخلاف القومية الليبرالية البورجوازية التى تخاطب الفرد غالبا، والقومية البورجوازية الصغيرة التى تتوجه أساسا إلى الشعب بشكل عام، ناهيك عن أن الفقه الإسلامى قادر على النفاذ إلى عقول الجماهير المؤمنة، بينما تفتقد لهذه الخاصية أعمال ونشاطات النخبة العلمانية والأنظمة الحاكمة.

ومن ناحية أخرى، حلت مجابهة الدول النامية، بما فيها الإسلامية، للإمبريالية والاستعمار، بوصفهما «مركز القوى» الموحد خاصة فى المجال المالى والاقتصادى، محل النضال ضد مضطهد بعينه. ولم يكن بمقدور القومية، التى تتسم بالطابع الإقليمى، أن تصلح أساسا فكريا راسخا لتحالف البلدان النامية. وعلى العكس من ذلك قدّم الإسلام للشعوب المسلمة من المحيط الهادى إلى الأطلسى - بعض المكونات والمفاهيم التقليدية التى تعزز وعيها المعادى للإمبريالية. تلك المفاهيم التى أصبحت من جديد - فعالة للغاية .

إنها قبل كل شئ أفكار تفرد الإسلام والمسلمين وتضامن أصحاب العقيدة الواحدة داخل الأمة وتفرد الثقافة العربية الإسلامية.

ويظهر توجه القومية إلى الإسلام، مثلا فى إبراز الشباب القومى لانتمائه للإسلام، فالمثقف الشاب الذى قطع الصلة داخليا مع الدين يشرع فى أداء فريضة الصوم والتمسك بالعادات التقليدية فى الحياة العائلية ويحاول تطبيق الأعراف

الإسلامية لشعوره بأن الدين يربطه بالشعب. هكذا كانت الحال فى مرحلة الاستعمار ومازالت حتى يومنا هذا حيث مازالت تدوى النداءات الموجهة للطليعة المتأوروبة من القوميين العرب تدعوهم للتلاحم مع الجماهير المسلمة. ويرى مُنحَ الصلح، مؤلف كتاب «الإسلام وحركة التحرر العربى» (بيروت ١٩٧٣). أن نقطة ضعف القومية العربية المعاصرة تكمن فى كون جزء من المثقفين العرب الذين يرفعون راية القومية العربية لا يقرون بالأهمية الإيجابية للإسلام بالنسبة لقضية العرب. وفى رأيه أن تمسك الجماهير بالإسلام وشعورها بالانتماء إلى الأمة يخدمان قضية القومية العربية أفضل من هؤلاء المثقفين. ويقف المؤلف إلى جانب الجمع بين الوعى العربى للمثقفين والوعى الإسلامى للجماهير.

وهكذا فقد حدثت قفزة نوعية؛ ففى مرحلة تكوّن الوعى القومى، كانت النزعة الإسلامية شكلا يحتوى الفكرة القومية أما الآن فبالعكس، ترتبط القومية - عربية كانت أم قطرية - بسهولة بالإسلام الذى لا يضمن لها دعما جماهيريا فحسب، بل يعزز مناعة الثقافة القومية فى مواجهة تأثير الثقافات الأخرى.

ويشكل الإسلام والثقافة العربية الإسلامية بالنسبة لغالبية القوميين العرب وأنصار التوجهات الانفصالية ضمن نظرية العروبة، جزءا لا ينفصم من المذهب القومى وأساسا أخلاقيا وتراثا ثقافيا. لكن هذا ليس قاعدة عامة بالنسبة لجميع القوميين، فمثلا تكمن فى أساس علاقة البعثيين وأنصار الرئيس التونسى الحبيب بورقيبة بالإسلام دوافع عملية فى الغالب تتمثل فى ضرورة إيجاد اتصال مثمر إلى أقصى حد بالجماهير لما فيه مصلحة التربية القومية والتكامل القومى وإنجاز خطط التنمية وتحقيق الأهداف السياسية.

يحاول القوميون العرب تكريس المثل القومية من خلال الإسلام وإعطاءه الطابع القومى. ولبلوغ هذا يبرزون بشتى السبل تفوق العرب على كافة الشعوب المسلمة الأخرى، مع ملاحظة أن الإسلام ذاته لا يميز العرب بشئ ولا يمنحهم أية أفضلية على غيرهم من المسلمين. ويفسر القوميون نظرتهم هذه بأن النبى محمد عربى وأن القرآن أنزل فى البلاد العربية وباللغة العربية وهذا ما يشكل موضوع اعتزازهم الخاص.

ويعتبر تأكيد الترابط بين الأمة العربية والإسلام مع إبراز دور الإسلام فى

التاريخ العربى أو دور العرب فى الإسلام ظاهرة عامة بين أوساط القوميين العرب حيث يتناولون العروبة والإسلام بوصفهما مفهومين تربطهما أواصر القربى.

صرح بشير هوادة الشخصية الليبية المعروفة قائلا: «إن العروبة جسد والإسلام روح يحركه» [١٦٩ ص ٦١]. ويرى كبار مفكرى القومية العربية أمثال اللبنانى نبيه فارس والفلسطينى فايز صائغ والأردنى حازم نسيبه فى القومية العربية جزءا لا يتجزأ من التيار الإسلامى حتى حزب البعث، ذلك الحزب العلمانى الذى تكمن القومية العربية فى أساس ايديولوجيته يعتقد أن «الإسلام لا ينفصم عن العروبة والأمة العربية ومهامها وأهدافها» (البعث السورى)[٢٠٣ فى ١٠ / ٣/ ١٩٨٠]. وأنه «لا يوجد فرق بين روح الإسلام والبعثية» (البعث العراقى) [٢٠٩ فى ١٥ / ١٠ /١٩٧٣].

وكان الزعيم اللبنانى كمال جنبلاط يرى فى التراثين العربى والإسلامى شيئا واحدا لا يمكن فصمه، ترسخ اللغة العربية أساسه. ورأى فى الإسلام والتراث الإسلامى إحدى «الدعائم الروحية» الخمس «للثورة العربية» الجارية حاليا [٢٩ ص ٦٩] . وتوصل اجتماع وزراء التربية والتعليم العرب المنعقد فى صنعاء عام ١٩٧٢ إلى ضرورة أن يشكل الإسلام أساسا لتربية الشباب العربى [٢١٠ فى ٢٨ / ٤ / ١٩٧٩]. وهذا يتفق تماما مع ما قاله ساطع الحصرى عندما أشار إلى أن الوعى القومى يعتنق الدين بوصفه وسيلة لتأكيد الذات [١٦٥ ص ٣١٤].

يمكن فرز اتجاهين مترابطين داخل القومية العربية، تغلب على أحدهما نزعة الجامعة الإسلامية ويربط بعث المجد العربى ببعث مجد الإسلام. ويحاول أنصار الوحدة العربية - قليلو العدد نسبيا بين الايديولوجيين الإسلاميين - البرهنة على أنها تشكل جزءا من نظرية الأمة الإسلامية.

ويشارك الكثيرون الرأى القائل بأن الأمة العربية حققت مجدها وعظمتها بفضل الإسلام ومن أجله. ويؤكد المؤرخ اللبنانى نيقولا زيادة والناقد الأدبى المصرى عمر الدسوقى على أن تكوّن الأمة العربية نفسه مرتبط بظهور الإسلام الذى جمع شمل العرب وفتح أمامهم الطريق إلى خارج الجزيرة العربية نحو قيام الإمبراطورية الإسلامية العظمى.[١٧٧ ص ٦٤ ، ٦٧] ومن هنا يستنتج فى حالات كثيرة أن بعث مجد الإسلام ضرورى لبعث مجد العروبة.

وكتب فهمى الشناوى فى مجلة «الهلال» فى أكتوبر عام ١٩٧٧ قائلا: «إن الوحدة العربية غير ممكنة بدون استعادة الخلافة الإسلامية. وعندما تفوقت روح القومية على روح الإسلام انهارت الإمبراطورية الإسلامية» [٢٢٩ ص ٦٤] وأشار فهمى يكن مؤكدا: «إن الإسلام وحده - وليس اللغة ولا المصير المشترك هو أساس القومية العربية. ومادامت السياسة والدين فى الإسلام غير منفصلين، فإن رسالة القومية العربية - تكمن فى تحرير الخمسمائة مليون مسلم وتوحيدهم ضمن إطار دولة واحدة قائمة على مبادئ الإسلام [١٨٠ ص٢٠٥]. وتجد نفس الفكرة انعكاسا واضحا لها فى برنامج «الإخوان المسلمين»، حيث كتب زعماء هذه المنظمة وهم يصوغون أهدافها: «إن المهمة الرئيسية للإخوان المسلمين تكمن فى تحرير وادى النيل والأقطار العربية الأخرى وكل الوطن العربى من الهيمنة الأجنبية وأيضا فى دعم الاقليات المسلمة فى العالم أجمع والتأكيد الكامل لفكرة الوحدة العربية بوصفها سبيلا يؤدى إلى تطبيق أفكار الجامعة العربية» [٢٠٢ فى ٩ / ١٠ / ١٩٥٢].

لقد أدى فشل محاولات الوحدة العربية وكذلك توقيع اتفاقية كامب ديفيد بين مصر وإسرائيل عام ١٩٧٨، والتى أدت إلى عزل مصر وإلحاق ضربة قوية بفكرة الوحدة، إلى عدول الإخوان المسلمين عن سعيهم لتحقيق الوحدة العربية وتركيز الاهتمام على الدعوة لتطبيق الشريعة الإسلامية وأسلمة المجتمع والدولة.

وتنطلق الأغلبية الساحقة من أنصار القومية العربية من فكرة مفادها أن الإسلام هو جزء من الثقافة القومية العربية وأساسها الروحى بوصفه الدين العربى الأصيل [١٧٧ ص ٦٤]. وحاول أنصار فكرة القومية العربية بدءا من الطهطاوى والكواكبى إعادة إدراك الإسلام من هذه الزاوية وأعلن البعثيون الإسلام فلسفة حياتية للعرب وروحا للأمة العربية وتراثا ثقافيا ومذهبا ثوريا [٦٥ ص ٤٥، ٢٠٩ فى ٦ / ٢ / ١٩٨٠].

كتب عبد الرحمن البزاز الشخصية الاجتماعية والسياسية العراقية يقول: «يجب علينا أن نحرص على الإسلام وأن نعتز به، إنه انعكس فى النفس العربية وشكّل منبعا لا ينضب» [١٦٣ ص ١٨٧].

وأكد الداعية المصرى ذو النزعة القومية محمد أحمد خلف الله على دور الإسلام فى جمع شمل القبائل العربية فى إطار أمة عربية ذات وجود قومى واحد

ودين واحد يقود البشر نحو مجتمع أفضل تسوده العدالة والسعادة [١١٥ ص ٤٣ - ٤٤]. كما أكد أن القرآن قد سجّل أحداث التاريخ العربى وأن النبى عربى وأن الإسلام يقدم حلولا لجميع مشكلات المجتمع العربى [١٩٩ لعام ١٩٨٣ عدد٢].

وقال أحمد حسن الباقورى فى كتابه «العروبة والدين» (القاهرة عام ١٩٥٩): «أنزل القرآن للعرب باعتبارهم خير أمة».

وبنفس الروح أعلنت مجموعة من الشبان الكويتيين أن القرآن يتسم بالنسبة لنا نحن العرب بكونه حلقة وصل تفتقدها الأمم الأخرى. إن الإسلام كلمة بإسم الحقيقة وبإسم المثل العليا للأمة العربية» [٢٤٣ لعام ١٩٦٢ العدد ٤].

وكتب الأديب المصرى المعروف إسماعيل مظهر قائلا: «لم ينزل القرآن إلى العالم باللغة العربية فحسب بل هو متشبع بأخلاق العرب وطباعهم وصفاتهم الروحية. ويعتبر العربى المسيحى مسلما لمجرد كونه عربيا ويعتبر كل مسلم عربيا بفضل الروح العربية الكامنة فى الإسلام [٨٨ ص ٨].

سبق لى أن ذكرت فى كتاباتى أن كثرة من العرب المسيحيين ومن بينهم المنظرين الكبار للعروبة أمثال قسطنطين زريق وميشيل عفلق يتحدثون بحماسة وانفعال شديدين عن الصلة العضوية التى تجمع بين الإسلام والقومية العربية. وحتى المسيحى اللبنانى شارل مالك المعروف بولائه للغرب، والذى لا ينتمى إلى عداد أنصار العروبة، يعترف بأن الإسلام أكثر من دين، فهو وجهة نظر شاملة. وتشكل الثقافة الإسلامية بالنسبة لمسيحيى الشرق الأوسط جزءا من ثقافتهم وتراثهم المشترك مع المسلمين «إننى، وأنا مسيحى اعتبر أن الإسلام جزء مهم لتراثى كلبنانى وعربى» - بهذه الكلمات عبّر المؤرخ وعالم الاجتماع والاقتصاد جورج كرامه عن الاقتناع الشائع بين العرب المسيحيين.[٢١١ عام ١٩٨٠ عدد٣].

ولا يختلف مع هذه النظرة إلياس فرح، عضو مجلس قيادة الثورة فى العراق، وهو يتحدث عن البعث العربى بوصفه عنصرا ضروريا ومرحلة هامة للغاية لانبعاث عظمة الإسلام ومجده.[١٠٥ ص١٧، ٢٥٦]. وفى هذا الإطار يذكر محمد أحمد خلف الله: «إن الإسلام دين عالمى، لكنه لا يستطيع امتلاك العالم إلا بعد أن تتحقق العروبة الكامنة فيه» [٢٠٥ عدد ١٩٥ يوليو ١٩٨٢

ص ٥٥].

لقد أعير اهتمام كبير للإسلام فى الايديولوجيا والسياسة الرسمية للزعماء القوميين الديموقراطيين للثورة العربية الذين تحمسوا فى أعوام الخمسينيات والستينيات لفكرة القومية العربية. وكانوا يسعون وراء أهداف علمانية بالرغم من ارتباط بعضهم بالإخوان المسلمين وتأثرهم بالسلفيين الإسلاميين وأصبحت التعاليم الإسلامية منارا تهتدى به التشريعات الإسلامية فى أعوام الستينيات، وأيد الفقهاء الخط السياسى الرسمى وراحوا يقنعون الجماهير بشرعية إجراءات الحكومة والخيار الاشتراكى.وتم تحويل جامعة الأزهر الدينية إلى مركز لنشر أفكار إمكانية الجمع بين التقدم المعاصر والقرآن وكانت لجنة الافتاء التابعة للأزهر تصدر الفتاوى فى المسائل الملحة بصورة منتظمة، أما كبار الفقهاء فتسابقوا فى تأليف الكتب والمقالات حول الاشتراكية فى الإسلام.

وكثيرا ما نوه عبد الناصر وانصاره بأن سياستهم تتفق وروح القرآن. واحتلت القيم الإسلامية (التضامن داخل الأمة الإسلامية والمساواة والأخوة والعدالة) مركزا أساسيا فى الصيغة المصرية للاشتراكية «العربية».

وقد لاحظت الباحثة السوفييتية شارينوفا - بعد تحليل دقيق للكتب الدراسية المعاصرة فى مؤسسات التعليم العالى الدينية - أن الهدف الرئيسى للعملية التعليمية، حسب مقدمات الكتب المذكورة، يكمن فى ربط تراث الماضى بالحاضر. أما الفصول التى تتناول قضايا العلم والعمل والأخلاق فغالبا ما تفسّر فى إطار روح المصلحين الإسلاميين ويوصف الإسلام بأنه دين يحث على النشاط العلمى ويدين السلبية والجهل [٣٥ ص ١٣٥].

واستخلص العالم الفرنسى أوليفيه كاريه نتيجة مشابهة بعد أن قام بتحليل الكتب الدراسية الإسلامية فى مصر فى أعوام الخمسينيات والستينيات حيث كتب يقول: «تستهدف الكتب الدراسية تعليم الطالب واقناعه بإمكانية بناء المجتمع على أساس راسخ من قيم الديموقراطية والاشتراكية الحقة والتعاون الفعال الذى يدعو إليه الإسلام» [٢٤. لعام ١٩٦٩ عدد ٢ ص ١٦].

وتعمق التصور التقليدى عن الجهاد بوصفه واجبا مقدسا وأصبح يعنى - قبل كل شئ - النضال من أجل التطور التقدمى ومكافحة الإمبريالية والصهيونية وكل أشكال الاستعمار الجديد.

وفى حديث لصحيفة «الجمهورية» فى ٢٢ نوفمبر ١٩٧٢ ثمّن نائب رئيس جمهورية مصر العربية دور الإسلام بوصفه سلاحا ايديولوجيا وأدان المطلب الداعى إلى إلغاء تدريس مادة الدين الإسلامى فى المدارس بوصفه مطلبا انهزاميا لا يلائم روح العصر. وقال إن مسألة تدريس أصول الدين ليست مسألة انفعالية، وإنما هى مسألة استراتيجية وعسكرية، مسألة الدفاع عن الذات، مسألة نكون أو لا نكون. ومع ذلك لم يتناول السياسى المصرى جوهر الإسلام العقائدى. وكتبت مجلة «لواء الإسلام» القاهرية فى يوليو عام ١٩٥٦: «نحن المسلمين المصريين ندعو منذ عشر سنوات «للوحدة الإسلامية» التى بدونها سيمزقنا ويلتهمنا الإمبرياليون». وأكدت «الأهرام» القاهرية أن السعى إلى الوحدة الإسلامية تمليه وحدة المصالح والرغبة فى ضمان «الحياة الآمنة المطمئنة» (٤ / ١١/ ١٩٧٠).

ونستنتج مما سبق أن القومية فى الدول الإسلامية (خاصة القومية العربية) كثيرا ما ترتبط عضويا ببعض أوجه النزعة الاجتماعية - الثقافية الإسلامية، هذا أولا، وثانيا، أنه لا يمكن دائما تحديد مجال نفوذ الإسلام أو القومية بوصفها أيديولوجيا سياسية إذا أخذنا بعين الاعتبار وحدة الأهداف التى يسعيان من أجلها. ومع ذلك، ولكون الإسلام يشكّل ايديولوجيا عالمية فوق القوميات، فإنه يمكن مقارنته بالقومية - بما فيها القومية العربية - بوصفها ايديولوجيا اقليمية (اعتمادا على المقولة القرآنية حول التضامن الإسلامى والتى تناقض أهداف القوميين) ناهيك عن أن الدعوة النشطة لتضامن الدول الإسلامية تعرقل جزئيا عملية توحيد الأمة وتعيق إدراك المؤمنين للمصالح القومية والعربية العامة.

وتواجه الرجعية الإسلامية القومية العربية التقدمية المعادية للإمبريالية - فى المرحلة الراهنة - بشعار مزيف عن الخطر الشيوعى والخطر السوفييتى. وإذا أخذنا بعين الاعتبار نفوذ الإسلام وما تتسم به البورجوازية الصغيرة من تردد وهلع من كلمة «الشيوعية»، فلابد من الاعتراف بأن هذه المناورات التى تقوم بها الرجعية فى السبعينيات كان بمقدورها أن تهز الثقة بالقومية العربية فى الوعى الاجتماعى بصورة ملحوظة. ودلت التجربة ذاتها على نجاح مخططات أنصار الجامعة الإسلامية فى مواجهة القومية العربية والقوميين العرب فى العقود الأخيرة.

وفى السبعينيات بدا العامل الإسلامى فى الساحة السياسية العربية أكثر

فاعلية من القومية العربية. فبعد وفاة جمال عبد الناصر لم تعد الجامعة العربية تتزعم راية الكفاح من أجل تحرير القدس، وحلت محلها منظمة المؤتمر الإسلامى التى تمسك بزمام القيادة فيها الدول الرجعية وعلى رأسها المملكة السعودية. ووهنت، بشكل ملحوظ، الحركة فى سبيل الوحدة العربية، وحتى فى سبيل توحيد جهود الدول العربية. وعلى الجانب الآخر حققت حركة التضامن الإسلامى بعض النجاحات على امتداد الخمسة عشر عاما الأخيرة، وتم إنشاء عدد من المنظمات الإسلامية الدولية غير الحكومية التى تنسق أعمالها وتشرف على خطط التعاون بين الدول الإسلامية وتمارس دعاية نشطة للإسلام. ومع نفاد الطاقات التكاملية للقومية العربية تتعزز طاقة التضامن الإسلامى - أى فكرة تلاحم الأمة الإسلامية التى تشكل أساس هذه الحركة. وتدل الوقائع على أن الدول الإسلامية بدورها غير قادرة على الاتحاد فى سبيل الكفاح الفعال «من أجل الدين» بالرغم من بعض المحاولات التى تتسم غالبا بالطابع الدعائى للعمل دفاعا عن «الأماكن المقدسة» ومع ذلك كثيرا ما تبرز رغبات الدول الإسلامية للدخول فى تحالف بغية الدفاع عن مصالحها الذاتية.

ويستفيد بعض الزعماء العرب من فكرة التضامن الإسلامى لمصلحة النضال ضد الإمبريالية والصهيونية، ومن أجل تعزيز كتلة البلدان النامية فى مواجهة الضغوط السياسية والاقتصادية من قبل دول العالم الرأسمالى المتطورة صناعيا. وإلى جانب ذلك تسعى الدول الرجعية إلى توطيد التضامن الإسلامى وترسيخ مواقعه، تحدوها أهداف خاصة، أهمها معاداة الشيوعية وبث الكراهية تجاه الأنظمة التقدمية فى العالم العربى، وتقوم بإلهاب المشاعر الدينية بحجة إثارة الشعور العربى العام فى مواجهة إسرائيل والصهيونية. ولا يتعدى كونه مناورة لصرف اهتمام الشعوب عن الأوجه الأخرى الهامة للنضال ضد الإمبريالية - ومن أجل عزل وإضعاف القوى اليسارية وضرب الصداقة العربية - السوفييتية.

وتبدى المملكة العربية السعودية أكبر قدر من النشاط فى هذا المجال، إذ يعتقد حكامها أن السبب الرئيسى لانعدام الاستقرار الحالى فى المنظمة العربية هو انتشار القومية الاقليمية التى أدت إلى تشتت الأمة الإسلامية، بالاضافة إلى الأزمة الروحية والاجتماعية الناتجة عن فصل الدين عن السياسة وانتشار «المذاهب الإلحادية» المنقولة عن الغرب والشيوعية وإفراغ الحياة الاجتماعية من

المبادئ الإسلامية. وفى رأيهم أنه لا يستطيع إخراج العالم الإسلامى من براثن الأزمة سوى التعاون القائم على أساس الإسلام.

الاتجاهات الانفصالية فى القومية العربية

إن اختلاف وتباين مستويات التطور الاقتصادى والاجتماعى والانظمة السياسية وتوجهاتها الايديولوجية يخلق الشروط لتشكلّ قوميات عربية فى إطار بلدان منفردة، ويزيد التنوع فى الوعى القومى.

لذا فقد ظهرت إلى جانب القومية العربية وفى فلكها اتجاهات قومية انفصالية فى عدد من البلدان تعكس تطلعات بعض الشعوب العربية إلى أن يكون لها وطنها الصغير، ضمن إطار العالم العربى الأكبر، وتفرّدها ومصالحها الاقليمية.

ويبرز العلماء والكتاب الاجتماعيون والزعماء السياسيون بصورة متزايدة أمورا خاصة بهذا الشعب العربى أو ذاك، ويقدمون على هذا أحيانا بانفعال يجعل العربى العام خلفية غامضة ويكسب الخاص قياسا مبالغا فيه. فقد أيد الكثير من كبار الشخصيات السياسية والاجتماعية التكامل على أساس طوعى مع اعتبار الخصوصيات الاقليمية وأشار محمود مساعدى، الأديب والشخصية السياسية التونسية، فى المؤتمر العام الثالث للكتاب العرب عام ١٩٥٧، إلى تباين الآراء حول مسألة القومية العربية قائلا: «إن القومية العربية، إذا قبلنا الصيغة التى اقترحها الوفد السودانى، هى الصلة الروحية بين أفراد مجموعة تلاحمت على قاعدة التراث المشترك الذى تشكل اللغة العربية نواته. إلا أن هناك مجموعة أخرى من العوامل تعكس تفرد كل قطر فى العالم وخصوصيات وضعه الجغرافى وتطوره الاقتصادى والاجتماعى ونظامه السياسى» [١٣٧ ص ٣٩١] . وتنطلق أغلبية أشكال القوميات الانفصالية القائمة على الأساس العربى الإسلامى من صيغة «التنوع ضمن الوحدة» التى تعترف بوجود القوميات الجزائرية والتونسية والمصرية وغيرها ضمن المجتمع العربى أو العربى الإسلامى. لقد حل عصر «تعدد القوميات ضمن الأمة الواحدة» على حد تعبير الشخصية السياسية التونسية البشير بن سلامة، وانقضى زمن الوحدة فى ظل تنوع القوميات لأن العالم يتجه الآن نحو حضارة عالمية واحدة، وعندئذ ستنطلق

الصلات بين الشعوب على أساس أخوة البشرية جمعاء ويجب على كل شعب فى إطار الوحدة العربية الإسلامية أن يحتفظ بخصوصياته [٢٢٧ عام ١٩٧٦ عدد ٧ ص. ٢٠ - ٢٣].

وفى مؤتمر ممثلى جامعات مصر وتونس الذى انعقد فى تونس فى ابريل عام ١٩٧٨ حول موضوع «الذاتية العربية بين الوحدة والتنوع» سادت فى أغلبية المداخلات فكرة التنوع ضمن الوحدة، حيث يوجد فى إطار الأمة العربية الإسلامية الواحدة العديد من الشعوب ذات الخصائص المتفردة.

وتظهر الاتجاهات الانفصالية ضمن القومية العربية بصورة أوضح فى مجالى الاقتصاد والسياسة، كما تتبدى فى ميدان الثقافة أيضا.

وجاء فى صحيفة «الأهرام» فى مايو ١٩٧٢ أن هناك فئة من الكتّاب تؤكد أنه لكل إقليم ولكل بلد عربى أدبه الذى يعكس خواص البيئة الجغرافية والثقافية المحلية. ويشارك هذا الرأى مشاهير الكتاب والشخصيات الاجتماعية فى مصر من أمثال أمين الخولى وعبد اللطيف حمزة ومحمد كامل حسين وشوقى ضيف، وهم يناهضون محاولات إظهار الأدب العربى بوصفه شيئا واحدا لمجرد كونه يكتب باللغة العربية، ويشيرون إلى أهمية دور البيئة التى ينمو ويتطور فيها الأدب [٢٠٢ فى ١٩٧٢/٢/١]. ونوه أمين الخولى إلى أن الأمة العربية عبارة عن «مزيج متحرك» من الشعوب التى اعتنقت مذاهب مختلفة من الفقه الإسلامى حتى فى عهد الخلافة واجتاز كل واحد منها طريقا خاصة به من التطور التاريخى والثقافى، مما أدى إلى ولادة أدب خاص لكل منها [١٣٧ ص ٢١٨ - ٢١٩].

وكتب مريت بطرس غالى الأديب والشخصية الاجتماعية المصرية أن الحديث عن ثقافة واحدة مشتركة لجميع الأقطار العربية من أجل محو تنوعها وخصوصية كل منها، هو أمر يهدد بمخاطر كبيرة [٢٤٠ لعام ١٩٧٨ عدد ١ ص ٦٨].

وفى ندوة عقدت فى بغداد عام ١٩٧٩ حول دور التربية فى تحقيق الوحدة العربية اضطر رئيس لجنتها التحضيرية إلى الاعتراف «بأن استراتيجية التربية فى الدول العربية هى استراتيجية قطرية وليست قومية عربية».

ومن القضايا الملحة التى مازالت تثير الجدل قضية اللغة العربية، فالقوميون والانفصاليون العرب يحاولون الاعتماد على اللغة العربية بوصفها عنصرا من

عناصر التفرد الثقافى الذى يدركونه بصور مختلفة. فالقوميون يركزون على الأهمية القصوى للغة الفصحى الكلاسيكية. بينما يؤكد الانفصاليون على حيوية اللهجات ويرون أن المستقبل لها.

إن انصار اللغة الفصحى الواحدة لكل الشعوب العربية (لغة القرآن والصحافة والإذاعة والآداب والمؤسسات الرسمية) إذ يشيرون إلى تعدد اللهجات العربية يؤكدون عدم قدرة الأخيرة على ضمان وحدة العالم العربى التى تصونها اللغة الفصحى والتراث الثقافى الواحد ويقولون أن اللغة الفصحى هى الحكم الأعلى بين اللهجات وأنها لغة مرحلة التحرر القومى التى لا تتحقق بدون النهضة الثقافية للأمة. وفى فترة تصاعد موجة القومية العربية فى الخمسينيات والستينيات أشار مؤتمر الأدباء العرب فى كل مرة إلى دور اللغة الفصحى بوصفها حلقة وصل بين الشعوب العربية، ودعت إلى بعث التراث الثقافى العربى العام.. إلخ. وفى ذلك الحين رسّخ انصار اللغة الكلاسيكية مواقعهم بشكل ملحوظ.

وأصبح الكاتب المصرى الشهير محمود تيمور، الذى بذل فى حينه جهودا خارقة لتعميم اللهجة المصرية فى الأدب ، يدافع عن اللغة الفصحى حيث قال : «إن اللهجة غير مقبولة: لآلة الإبداع الأدبى وإلا سنجد أنفسنا مضطرين للاعتراف بحق اللهجات والأدبيات المحلية الكثيرة الأخرى فى الوجود أيضا. إن اللغة الفصحى اليوم هى لغة الصحافة العصرية وليست لغة القرآن فحسب، بالإضافة إلى أن مصر بلد عربى ويلزم من أجل التخاطب بين الدول العربية لغة واحدة» [١٠٢ فى ١٩٥٦/٤/٨].

إن أنصار فكرة تطور اللجهات حتى تتحول إلى لغات مستقلة يؤكدون بدورهم أن اللغة الفصحى بعيدة عن متطلبات الحياة وأنها تصلح للفلسفة والتاريخ والفنون فقط وليس لمعالجة القضايا الاجتماعية والسياسية. ويطالبون بتعليم الفلاح لغة الشعب التى يفهمها والتى ستتطور حتما لتصبح لغة مستقلة مثلما كان الأمر مع اللغات الفرنسية والإسبانية والإيطالية التى تطورت من الأصل اللاتينى.

كان المسيحى اللبنانى أنيس فريحة داعية نشيطا جدا للهجة المحلية (لغة الكلام) فى النصف الأول من الخمسينيات. وكتب يقول : «إن اللغة الفصحى بعد أن أصبحت لغة الدين واللغة الرسمية، وجدت نفسها مقيدة بأغلال فرضت عليها

من علماء النحو والبلاغة. ويجب أن تطوّع اللغة العربية لى وأن تتفق وأفكارى، لا أن تتكيف افكارى مع صيغ معينة أعجبت الذين ماتوا منذ مئات السنين» [٥٣ ص ١٦٩].

ويلاحظ أيضا الميل إلى المزج اللغوى بين الفصحى والعامية بوصفه خطوة نحو إبراز التفرد الاقليمى والقطرى فى إطار العروبة. مثلا، يقترح محمود أمين العالم توجيه الجهود لتطوير اللغة الفصحى والعامية على حد سواء مما سيؤدى فى نهاية المطاف إلى تضييق المسافة بينهما وتمازجهما وظهور لغة عربية جديدة متوسطة [١٤ ص ٥٤]. ونجد انعكاسا لمحاولة «إيجاد لغة عربية ثالثة» فى مسرحيتى «الطعام لكل فم» (القاهرة، عام ١٩٦٣) و«الورطة» (القاهرة، عام ١٩٦٥) حيث تم الاحتفاظ بقواعد اللغة الفصحى مع إدخال بعض التبسيط النحوى. وتجرى عملية ولادة «اللغة الوسطى» فى جميع الدول العربية. مثلا، يستخدم كاتب القصة التونسى بشير خريف اللهجة التونسية فى حواراته، أما الشاعر الطاهر الحمامى فيكتب باللهجة التونسية.

«القومية الجزائرية»

يستحق اهتماما خاصا ما يسمى بالقومية الجزائرية، ايديولوجية الثورة الجزائرية التى تمثل، فى رأينا، اتجاها انفصاليا فى القومية العربية.

فى أواخر الحرب العالمية الثانية أيد القوميون الجزائريون، ذوى الميول الليبرالية الإصلاحية، قيام جمهورية جزائرية ترتبط بفرنسا بأواصر الصداقة. وصاغت جريدة «المساواة» لسان حال الاتحاد الديموقراطى للميثاق الجزائرى، الذى أنشأه فرحات عباس عام ١٩٤٦، علاقة الاتحاد بفرنسا بقولها: سيكون الاتحاد الجزائرى اتحاديا أو لن يكون على الإطلاق» [١٩٣ لعام ١٩٨٦ عدد ٥ ص ١٥٥].

كما تضمن مشروع دستور الجمهورية الجزائرية الذى قدمه الاتحاد المذكور عام ١٩٤٦ الفكرة السابقة نفسها [٤٩ ص ٨٨]. لكن أدى تعنت الفرنسيين الذين لم يرغبوا فى التصالح مع القوميين الجزائريين، إلى إرغام الليبراليين على المناداة باستقلال الجزائر.

وإلى جانب الحركة الليبرالية الإصلاحية التى كانت تتخلص ببطء من الأوهام «الأبوية» تجاه فرنسا، نشط بفعالية كبيرة حزب الشعب الجزائرى برئاسة مصالى الحاج، وهو حزب راديكالى وقف إلى جانب الاستقلال السياسى للجزائر عن طريق الكفاح الجماهيرى المسلح ولاقت الشعارات الكفاحية التى رفعها مصالى الحاج والتى احتوت على عناصر الجامعة الإسلامية والجامعة العربية تأييدا حماسيا لدى الجزائريين، إلا أن ميوله «البونابرتية» أدت إلى انشقاق الحزب وأضعفت طاقته الثورية.

وساعد نشاط العلماء الإسلاميين المصلحين، الذين اضطلعوا بدور بارز فى الحياة الفكرية للجزائر، على نضج الأمزجة القومية كثيرا. واكتسب هذا النشاط، فى ظل تصاعد الميول المعادية لفرنسا، طابعا سياسيا. وامتزج التوجهان السياسى والعربى بصورة مباشرة بالقومية الجزائرية.

نشرت جريدة «البصائر» لسان حال رابطة العلماء الجزائريين فى أكتوبر عام ١٩٥١ التصريح التالي: «نحن إلى جانب الحركة التحررية. لقد وحّد الظلم صفوفنا وهدفنا هو حرية الجزائر وتحقيق المساواة لجميع أبنائها بغض النظر عن انتمائهم العرقى والدينى» [٤٩ ص ٥٥].

استولت فكرة استقلال الجزائر على عقول الجزائريين واستقرت فى الوعى الاجتماعى برسوخ قبل ثورة ١٩٥٤. وأصبحت القومية الجزائرية المرتكزة على الأساس العربى الإسلامى قاعدة ايديولوجية مشتركة توحد مختلف القوى المناهضة للاستعمار الفرنسى.

وعرضت مجموعة القوميين التى فجّرت الانتفاضة، فى ميثاقها المنشور فى الأول من نوفمبر ١٩٥٤ - برنامجا يستجيب لآمال المجتمع ككل تقريبا، دعا إلى قيام دولة جزائرية تتمتع بالحرية السياسية والاجتماعية وتحترم جميع الحريات الأساسية دونما تمييز عرقى أو دينى وتعيد افريقيا الشمالية إلى حدودها الطبيعية العربية والإسلامية» [٤٢ ص ٣٤]. وفيما بعد حددت ما تسمى «بخطة الصمام» لجبهة التحرير القومية الجزائرية (عام ١٩٥٦) هدف الانتفاضة فى نيل الاستقلال «وبعث الدولة الجزائرية» فى شكل جمهورية ديموقراطية.

إلا أن الوعى الجماعى لم يحدد مهام النضال القومى التحررى بمفاهيم طليعته المثقفة. ففى المرحلة الأولى من حرب التحرير شكّلت كراهية المحتل الفرنسى

والعداء للأوروبيين عموما خلال سنين طويلة من المعاناة دافعا أساسيا للانتفاضة الشعبية. وكان الوعى السياسى للشعب غير متبلور تماما، واكتسبت ميوله المعادية للاستعمار طابعا إسلاميا، حيث كانت كلمتا «الإسلام» و «الوطن» بالنسبة للجماهير شعارا للثورة الجزائرية.

تحولت كراهية الاستعمار - فى وقت لاحق - إلى السعى الواعى لتجسيد برنامج جبهة التحرير القومية (الاستقلال والإصلاح الزراعى) نتيجة للعمل الدعائى الكبير لهذه الجبهة، والذى أدى إلى رفع وعى الجماهير السياسى فى فترة قياسية. وغدا الانتصار على المستعمر بالنسبة للفلاح الجزائرى، الذى شكل القوة المحركة الأساسية للثورة، يعنى الكرامة الإنسانية وامكانية الكدح فى أرضه. لقد جاء فى أحدى وثائق جبهة التحرير القومية فى تلك المرحلة : «إن الفلاحين مقتنعون تماما باستحالة تملكهم للأراضى الزراعية فى ظل الاستعمار وبدون تحقيق الاستقلال القومى» [١٨٦ ص ١٢٧] وتقول وثيقة أخرى أن نشطاء الجبهة كانوا ينظمون اجتماعات حاشدة فى السنوات الأولى لحرب التحرير (عامى ١٩٥٤ - ١٩٥٥) لتوضيح اهداف الثورة وبحلول عام ١٩٥٩ لم تعد ثمة ضرورة لذلك (١٨٦ ص ١٠٤].

سعى القادة الجزائريون، فى الجزائر المستقلة التى اختارت طريق التطور ذا الأفق الاشتراكى لمصلحة التحرر الاقتصادى والاجتماعى والثقافى للشعب، إلى الانفصال عن القومية البورجوازية. وأكدت المقالة النظرية «حول التعاقب الثورى» المنشورة فى «الثورة الإفريقية» لسان حال جبهة التحرير القومى فى يناير ١٩٨١، وهى تستخلص نتائج نشاط الجبهة خلال سنوات الثورة، بهذا الصدد قائلة: «إن القومية الجزائرية، كقومية شعب استعمرت بلاده فترات طويلة، تختلف اختلافا جذريا عن القومية البورجوازية التى عرفتها أوروبا. فهى قومية شعبية ثورية معادية للبورجوازية».. وسندها كما يشير الميثاق القومى، هى القوى القومية المعادية للاستعمار وممثلو الفئات الوسطى وحرفيو المدينة والعمال والفلاحون وهدفها بناء الاشتراكية ولا تشكل البورجوازية، بل العناصر الثورية القومية طليعتها القيادية» [٢٤٨ ص ١٦ - ٢٢ /١ / ١٩٨٢ ص ٨ -٩].

لقد تطلبت مهام توطيد الاستقلال القومى وخلق مجتمع عصرى وتربية الجماهير بروح القومية الجزائرية وإتمام البناء الثقافى بما فيه إشاعة الديموقراطية فى

التعليم والتعريب اتخاذ موقف واضح من التراث الثقافى التاريخى للشعب الجزائرى وإعادة قراءته بصورة ثورية [٢٤١ فى ١٢ /٣ / ١٩٧٧].

وأصبح البحث عن التفرد الجزائرى والعودة إلى المنابع أساسا للبناء القومى [٢٤٨ من ١٣ - ١٩ /٢ /١٩٨١ ص ٤٤].

وفى مؤتمر عُقد فى الجزائر صيف عام ١٩٧٢ صرح مفدى زكريا مؤلف نشيد جبهة التحرير القومى قائلا: «لقد كسبنا معركة التحرير وتهتم ثورتنا اليوم بقضية الأصالة [١٥٣ ص ٧] . أما الميثاق القومى فيذكر مهمة ترسيخ الأصالة القومية للجزائر بوصفها أولى مهمات الثورة الثقافية [٣٦ ص ٧٥ - ٧٦] . وأشار وزير الخارجية الجزائرية الحالى أحمد الإبراهيمى الذى كان يشغل حينذاك منصب رئيس لجنة جبهة التحرير القومية لشئون التعليم والثقافة والتربية قائلا: «لكى نعيد بناء الأمة ونشيّد مجتمعا ودولة عصريين لابد أن نبعث ثقافتنا ونثبت أننا أبناء مخلصون لشعبنا - أى نعبر عن آماله وأن نكون عصريين» [١٨٨ ص ٢٥ - ٢٦] . وتكمن جذور التفرد الثقافى للجزائريين فى تاريخهم وفى القيم الثقافية للتراث العربى الإسلامى. ولايزال شعار العلماء المصلحين الجزائريين فى أعوام الثلاثينيات يحتفظ بحيويته: «الجزائر وطننا والإسلام ديننا والعربية لغتنا».

وحين شرع القادة الجزائريون فى تنظيم تربية الجماهير، ركزوا اهتمامهم على إثبات الذات القومية للجزائريين، وتتجه الشخصيات السياسية والكتاب الاجتماعيون والعلماء والأدباء إلى تاريخ الجزائر وتاريخ المغرب العربى عموما للبحث فيه والغوص فى أعماقه.

ويعد السعى إلى تحقيق الوحدة العربية عنصرا هاما فى خطة العمل القومى. وينص الدستور الجزائرى على «أن وحدة الشعوب العربية تحددها وحدة مصائرها وأن الجزائر تلتزم بدعمها. ويشكل التمسك بالقيم الثقافية للحضارة العربية الإسلامية عاملا هاما فى توجهاتنا».

كما يعار اهتمام كبير للإسلام بوصفه أحد العوامل المكونة للأصالة القومية. وقد عبرت جبهة التحرير القومى منذ عام ١٩٦٤ فى الميثاق الجزائرى عن موقفها من الإسلام قائلة: «ناضلت الجماهير الجزائرية المؤمنة ايمانا عميقا من أجل تخليص الإسلام من شتى الخرافات والرواسب المشوهة.. وكان الإيمان بالاسلام بالنسبة لهم

يعنى السعى للقضاء على استغلال الإنسان للإنسان» [٤٧ ص ٧٧].

كما أقر الميثاق القومى الصادر عام ١٩٧٦ الموقف تجاه الإسلام. ووضع القرآن فى خدمة التقدم والتوجه الاشتراكى للجمهورية الجزائرية ويفسرونه تفسيرا عصريا ويستفيدون بشكل واسع من الاجتهاد، أى الحكم المستقل حول بعض قضايا الفقه والقانون، وفى هذا الإطار يكرر أحمد طالب الإبراهيمى عبارته المحببة والمنسوبة إلى الخليفة على : «لكل زمن كتابه» ، ويؤكد قائلا: «إن خلاص العالم الإسلامى يكمن فى جهوده للتكيف مع العصر على أساس الاجتهاد، أما عودته إلى المنابع فلا يجب أن تعنى عودته إلى الماضى» [١٨٨ ص ٢٢٢].

وبنفس الروح يفسّر أحمد عروة، أحد المنظرين الجزائريين للتجديد الإسلامى، الجهاد بوصفه سلاحا للنضال من أجل بناء مجتمع عصرى حديث وفى سبيل التقدم الشامل [١٤٦ ص ٨٩]، وكتب يقول «يجب على المسلمين استيعاب ثقافات الشعوب الأخرى واغناء تراثهم القومى بها والاستفادة من معارف وتقنيات العالم المعاصر [١٤٥ ص ٧٣]. هذا هو موقف الغالبية العظمى من المثقفين والأوساط الرسمية الجزائرية. كما يستحق الاهتمام أن تقوم وزارة التربية باصدار مجلة بعنوان «الأصالة» التى تناقش قضايا التفرد القومى والثقافة العربية - الإسلامية.

ذكر بن حميد الشخصية البارزة فى جبهة التحرير القومية فى معرض حديثه عن تطوير الثقافة القومية من أجل تكوين «الأصالة الجزائرية» : أن هذه الأصالة التى جسدت فى البداية المزج المثمر لروح الحرية والديموقراطية التى تمتاز بها الطباع المغربية والتى صقلتها وغيرتها من الأعماق القيم العربية الإسلامية، شكلت ابتداء من أوائل القرن الثامن الميلادى أساسا للقومية الجزائرية ومنطلقا للوعى القومى طالما حاولت قوى الظلم خنقه. [٣٤ ص ٢٠٩-٢١٠] وتولى الجزائر أهمية مطلقة لدور القيم الأخلاقية عموما والتصورات الإسلامية فى هذا الصدد على وجه الخصوص. كتبت مجلة «الثقافة» لسان حال وزارة الثقافة الجزائرية «إن المواطن الجيد هو المسلم الجيد، المواطن ذو الشخصية المتجانسة» [٢٢١ لعام ١٩٨٠ عدد ٥٩ ص ٣١].

والمزج بين عناصر الجامعة الإسلامية والجامعة العربية هو سمة تميزت بها أيضا النزعة الانفصالية المغربية التى يمثلها أكبر حزب بورجوازى قومى مغربى ألا وهو حزب الاستقلال. فقد اعتمد الحزب منذ نشأته على المبادئ التالية: الحرية والسيادة والوفاء للتقاليد والإسلام والحكم الدستورى والديموقراطية والتقدم الاقتصادى والعدالة الاجتماعية [١٠٧ ص ٢٦]. ومن بين المهام البرنامجية التى صاغها المؤتمر الخامس للحزب المنعقد عام ١٩٦٠: بناء الدولة المغربية فى إطار الإسلام والحضارة العربية والذود عن الاستقلال القومى. وذلك بالاستناد إلى أكثر النظم الدينية السياسية كمالا (الإسلام)، والتراث الروحى والثقافى العربى العام من جانب وبالقضاء على السيطرة الأجنبية فى الحياة الاقتصادية للمغرب وكسب الاستقلال فى ميدان الثقافة وتربية المواطن القادر على تطوير ذاته وثقافته القومية فى إطار روح الجامعة العربية والإسلامية من جانب آخر [٢٧ ص ٦٤ - ٦٦].

ونجد لدى علال الفاسى، مؤسس الحزب وزعيمه، تعليلا نظريا للتركيب العربى - الإسلامى - المغربى الكامن فى أساس «القومية العربية» يطرح الفاسى المبادئ الأساسية التالية: تعد القومية المغربية إحدى درجات تطور المجتمع المغربى الأمر الذى يعنى ضرورة الحفاظ، إلى جانب شكل القومية المعاصر، على جميع الصيغ التى سبقته بما فيها الشكل العربى الإسلامى وعلى هذا فإن القومية أزلية. وترتكز القومية المغربية على دعامتين أساسيتين: التفاعل بين الإنسان المغربى وأرضه التى يكدح فيها والتراث الذى تكون على قاعدة المساعدة المتبادلة التى تميز المغاربة ونمط حياتهم [١٦٠ ص ٩٤ - ٩٦].

ويؤكد عبد الكريم غلاب المنظر المعاصر لحزب الاستقلال أن الإسلام كان نقطة انطلاق الفكر العربى على قاعدة اللغة العربية التى أصبحت أساسا لتكون الوعى القومى العربى المشترك. ولا يمكن فصم الإسلام عن العروبة والعرب. لقد جلب الإسلام الإيمان بالله، والأهداف السامية والشريعة والعلاقات والروابط الاجتماعية الجديدة [٧٤ ص ١٦، ١٩، ١٩٧].

تلتقى الحركة الانفصالية القومية القائمة على الأساس العربى الإسلامى

والجامعة العربية، برغم ما بينهما من تباين فى صياغة الأهداف، على أرض الواقع عادة، إذ أن أنصار القومية العربية مستعدون للعمل من أجل الوحدة مع أخذ الخصوصيات المحلية والمصالح الخاصة بعين الاعتبار، أما أعراض الحركة الانفصالية فى إطار القومية العربية فترتبط المثل الانفصالية بالمثل القومية العربية.

القومية القطرية

انتشرت فى بعض البلدان أفكار القومية القطرية القائمة على التصور القائل بأن الشعب العربى الكائن ضمن هذه الحدود الدولية أو تلك يشكل قومية منفردة.

القومية التونسية

اصطدمت فى إطار الحركة القومية التونسية منذ زمن ما قبل الحرب العالمية الثانية اتجاهات يرى أنصار أحدهما أن التونسيين جزء من العالم العربى الإسلامى مع امتلاكهم لخصوصيتهم القومية «الدستور القديم». وفى المقابل يقف القوميون التونسيون، هؤلاء المجددون العلمانيون الذين انتقدوا القومية العربية، حزب «الدستور الجديد» الذى ترأسه الحبيب بورقيبة.

ويقع فى أساس أيديولوجيا وممارسات حزب «الدستور الجديد» برنامج «البورقيبية» الذى ينص على تحويل تونس إلى دولة عصرية من خلال وسائل ومفاهيم عصرية وفق النموذج الفرنسى للتطور.

واسترشد الحزب بمبدأ مفاده أن قضية تحرير التونسيين تقع على عاتقهم وحدهم. ووجه جهوده إلى الدعاية لأفكار القومية التونسية وإلى تنميية الوعى القومى للشعب.

وحقق «الدستور الجديد» انتصارات باهرة، إلا أن تصادم الآراء لا يعرف التهادن؛ فالبعض يقف إلى جانب تعزيز الأصالة التونسية على أساس عربى إسلامى، بينما يؤيد البعض الآخر الأصالة المتفردة للقومية التونسية، مع

ملاحظة أن هؤلاء وأولئك يدعون إلى دولة قومية عصرية مستقلة.

وتنطلق قيادات «الدستور الجديد» من كون القومية التونسية لاتزال فى طور التكوين، ومن ثم فإن جهود الحزب توجه لترسيخ الأخلاقيات والنظرة العقلانية لإتمام تحول الشعب إلى قومية وتكوين مواطن تونس الجديدة وتربية المشاعر القومية.

تلجأ القومية التونسية، قبل كل شئ، إلى التاريخ القديم السابق للإسلام: «قرطاجة» ، «إفريقيا».. إلخ، بحثا عن مواضع الاعتزاز القومى. وطبقا لنزعة القومية التونسية فقد تكونت فى تونس، التى كانت منذ قديم الزمان مركزا لتفاعل الحضارات الإفريقية والشرقية والأوروبية، أمة أصيلة لها خصوصياتها الثقافية ذات الطابع الإفريقى وطابع منطقة البحر الأبيض المتوسط، والقائمة على ازدواجية اللغتين العربية والفرنسية وتعتز النخبة التونسية بكونها «خلفا» لثقافة البحر الأبيض التى استوعبت عناصر الحضارات الفينيقية والقرطاجية والرومانية والنورماندية والعربية والتركية والفرنسية. إن مثل هذا الموقف غريب عن النزعتين الإسلامية والعربية. ويكفى القول بأن الدستور التونسى - خلافا للدساتير العربية الأخرى - لا يشتمل على نص قاطع حول انتماء تونس للوطن العربى، مع أنه يذكر انتماءها الإفريقى والمغربى. إلا أن القوميين التونسيين، وحتى أكثرهم تعنتا، لا يستطيعون إنكار دور الإسلام والعرب فى تاريخ البلاد وتأثير الثقافة الإسلامية والعربية فيها. أما «نفعية» السياسة الرسمية فتظهر فى استغلال العامل الإسلامى والقومية العربية إلى جانب المذاهب الإفريقية والمغربية لتحقيق مصالحها السياسية والاقتصادية. ظهرت هذه النفعية فى التحول الملحوظ لتكتيك الحبيب بورقيبة وحزب «الدستور الجديد» إزاء الإسلام والقيم الثقافية العربية والإسلامية. وحل الاهتمام بالإسلام الحديث والجامعة العربية محل ما اتسم به الحبيب بورقيبة فى مرحلة النضال من أجل الاستقلال من عدم مبالاة بالدين والمثل القومية العربية. وانتهى المطاف بحزب الدستور الجديد (الحزب الاشتراكى الدستورى منذ عام ١٩٦٤)، والذى عمل منذ وصوله للسلطة عام ١٩٥٦ على علمنة المجتمع التونسى ونال زعيمه شهرة غير محمودة فى العالم العربى بوصفه ملحدا، بأن يختار الإسلام أساسا لتربية الشعب على روح القومية والقومية التونسية، ومرجعا للأخلاق الضرورية لتحقيق التقدم الاجتماعى حسب مفاهيم

«الاشتراكية الدستورية».

لقد جرى فى تونس، فى أعوام ١٩٥٦ - ١٩٥٨، الإصلاح الجذرى لنظام التعليم وتمت علمنته بصورة حازمة، لكن ما أن حلت سنوات الستينيات حتى تم إقرار نظرة مغايرة إليه. وشرحت الجهات الرسمية توجهاتها الجديدة هذه بأن تونس بلد عميق الولاء للتقاليد الإسلامية. وستتعزز وتتجدد هذه التقاليد بفضل الإصلاح وسيجد الإنسان نفسه منذ نعومة أظافره فى جو روحى يتيح له استيعاب دور دينه ومغزاه وسيتعلم أصوله ويشب على احترامه واتباع تعاليمه». وعندئذ لن يحفظ التلاميذ النصوص «المقدسة» فحسب بل يتمكنون من الاستفادة بالتعاليم الواردة فيها فى حياتهم العملية (٢٤٣، ١٩٦٨. العدد ٢ ص ١٢٦). وعبر الحبيب بورقيبة عن عقيدته بهذا الصدد قائلا: «إننا ندعو إلى تجديد وبعث الروح الدينية. ونحن على اقتناع تام بأن الإيمان بالله لن يكون حجر عثرة فى طريق التنمية ويجب أن يشكل القوة المحركة للإنسان ويضاعف قدرة العقل الإنسانى فى سبيل الخير العام وتحسين أوضاع البشر وتوسيع دائرة معارفهم وزيادة إمكاناتهم» [٢٢٧ لعام ١٩٧٥ عدد ٥ ص ٦]. وإذ يطرح الحبيب بورقيبة مفهوم الاجتهاد طرحا واسعا فإنه يفسر القرآن بحرية أكبر فى كلماته العديدة ويدعو إلى قراءة عصرية عقلانية له ويؤكد على امكانية الجمع بين ما يجرى من إصلاحات اقتصادية واجتماعية وثقافية وبين تعاليم النصوص «المقدسة». ويلجأ القادة التونسيون إلى الحجج الدينية وهم يتوجهون إلى الشعب وأثناء تناولهم للإصلاحات الاجتماعية التى تقدم عليها الحكومة ويتحدثون فى حالات ليست بالنادرة عن بعث مجد الإسلام ويشيرون إلى التراث العربى الإسلامى بصفته أهم عناصر الأصالة القومية والوعى القومي. كما يلجأون إلى الإسلام فى صراعهم ضد قوى المعارضة الداخلية المعتمدة أيضا على الإسلام (حيث تزايد نشاط القوى السلفية منذ أواخر الستينيات، نتيجة تعثر السياسة الاجتماعية لحزب الدستور الجديد، وتعاظم نفوذها فى أوساط سكان المدن وبشكل خاص بعد انتصار «الثورة الإسلامية» فى إيران).

وكثير ما تدوى فى الإذاعة والصحافة تصريحات الشخصيات الرسمية مطالبة بضرورة أن يؤخذ بعين الاعتبار الدور الكبير الذى يضطلع به الإسلام فى حياة المجتمع التونسى والتصدى لموجات الإلحاد المتزايدة فى أوساط الشباب وكتبت

«العمل» لسان حال الحزب تقول: «إننا نعد نظريتنا الدينية والسياسية كُلاً عضويا لا يتجزأ ولا نتصورها منفصلة» [٢٢ ص ٥٤]. وذكر وزير الداخلية إدريس قيقا قائلا: «يعود نظامنا الإنساني إلى الإسلام الحنيف وهو ينهل من الإسلام كل شئ: مبادئ الحرية والكرامة والتسامح والوحدة والتضامن» [١٩٨ في ١١ / ١. ١٩٨٣].

وتحظى نزعة القومية التونسية بالأولوية الثابتة، تلك القومية التى تنطلق من اللغة العربية والثقافة العربية - الإسلامية والتاريخ التونسي وتقاليد وعادات الشعب التونسي. ومن انصارها النشطاء مجموعة من المثقفين تشكل نواة مجلة «الفكر» وعلى رأسهم رئيس الوزراء الحالى محمد مزالى، أنهم يذودون بحماس عن فكرة الأمة التونسية المستقلة فى إطار العالم العربى الإسلامى ويشاركون الحبيب بورقيبة رأيه وموقفه البراجماتي النفعى من مقولة الوحدة العربية والذى يعتبر وحدة العالم العربى ضربا من الخرافة. [٢٤٣ لعام ١٩٧٩ عدد ١ ص ٦٥].

إن مفهوم الأمة فى تونس - يستبعد أفكار الجامعة العربية والإسلامية رغم أن العنصرين العربى والإسلامى فى البنية القومية التونسية ليسا موضع شك. فالجامعة العربية والإسلامية، شأن الجامعة الإفريقية (الاتجاه إلى تكامل بلدان المغرب العربى) تتسمان بالنسبة لتونس بأهمية فائقة. يقول أحمد القديدى مؤلف مقالة «فى سبيل حضارة تونسية قوية: «إننا لا نريد السعى وراء عجلة الأجانب فنحن ضد التعريب السياسى. إننا نبحث عن وجهنا القومى الخاص» [٢٢٧ لعام ١٩٧٣ عدد ٤ ص ١٨]. ويجد محمد مزالى الأصالة التونسية فى التكوين الذى نشأ نتيجة التفاعل بين التراث القومى (الإسلام والثقافة العربية واللغة العربية) والتاريخ القومى و «روح البحر الأبيض المتوسط». [٢٢٧ لعام ١٩٧٦ عدد ٩ ص ٦٧]. وفى لقاء ممثلى الجامعات المصرية والتونسية حول الأصالة العربية الذى انعقد عام ١٩٧٨ تحدث محمد مزالى قائلا : «إن وجود الأمة العربية الإسلامية ذات اللغة الواحدة والدين الواحد والحضارة الواحدة والقيم المشتركة لا يلغى التفرد الثقافى والميول الخاصة وخصائص الوعى التى يتسم بها كل شعب على حدة. فالشعوب العربية تشبه روافد النهر التى تغنى الأمة العربية وتحافظ على وحدتها من خلال تنوعها. ولا أجادل أولئك الذين يبرزون

الطابع الخاص لشعوب عربية بذاتها ونمط حياتها ضمن إطار التفاعل الذى يعزز وحدتها» [٨. ص ١٤].

ويؤكد بشير بن سلامة مؤلف كتاب «الشخصية التونسية - خصائصها ومقوماتها» (تونس عام ١٩٧٤) الذى، سبق أن أشرنا إليه، ضرورة القيام بدراسة خصائص كل شعب عربى مما سيؤدى، فى رأيه، إلى تعزيز الوحدة العربية وينتهى تحليله لخصائص الشعب التونسى باستنتاج مفادة وجود أمة تونسية ذات ثقافة مختلفة عن الثقافة العربية بالرغم من وجودها فى إطار الثقافة العربية الإسلامية.

القوميون اللبنانيون

تسير القومية فى بعض البلدان تحت راياتها الخاصة رافضة أفكار القومية العربية الأمر الذى يعود إلى خصائص البنية الاقتصادية والاجتماعية والحياة الثقافية لهذه البلدان.

لقد حدد وضع لبنان الجغرافى المميز فى تقاطع الطرق التجارية العالمية مكانته ودوره فى الاقتصاد العالمى . وتكونت هنا بورجوازية تجارية ومالية قوية تتألف من العناصر المسيحية فى الغالب، كان المسيحيون المحليون الموارنة الذين تمتعوا منذ قديم الزمان برعاية الدول الغربية وعلى رأسها فرنسا، يتسمون بروح المبادرة العملية، وكانوا أغنى فئات الشعب اللبنانى على الدوام. ومن ثم لم تكن صدفة البتة أن تدافع الأحزاب اليمينية المحافظة، المسيحية غالبا، مثل حزب الكتائب والكتلة القومية وحزب الأحرار وغيرها، عن أكثر أشكال القومية اللبنانية تطرفا. ويسعى جزء من المثقفين اللبنانيين الموالين للبورجوازية إلى توطيد علاقات لبنان بالغرب وعزله عن العالم العربى. ويؤيد الكثيرون ومن بينهم الشاعران ميشيل شيحة وسعيد عقل والناقد الأدبى فؤاد البستانى والشخصيات السياسية المسيحية شارل مالك وكميل شمعون وبشارة الخورى، نزعة القومية اللبنانية. وفى رأيهم أن اللبنانيين الذين ورثوا ثقافة الفينيقيين والإغريق والرومان يشكلون قومية خاصة لعبت دورا بناءً وعظيما فى تكوين الحضارة الأوروبية التى أغناها اللبنانيون بخبرات النشاط العلمى والتفكير المجرد

ومفهوم «الحب المسيحى». وفن الدبلوماسية وعلم السياسة، لقد تسربت الثقافة اللبنانية عبر «المراكز الأربعة لتجمع العقول» (صيدا والقدس ودمشق وانطاكية) إلى مصر وفيما بعد إلى أوروبا عبر روما. [١٣٧ ص ٤٤٠] ولبنان، حسب تصورهم، هو «بلاد النور» ومركز الطاقة البناءة للشرق، أما العرب فصلات اللبنانيين بهم عريضة وتتحدد غالبا بوحدة اللغة. إن مثل هذا التوجه فى القومية اللبنانية قريب من حيث روحه لنظرية ثقافة البحر الأبيض المتوسط ووفقا لهذه النظرية توجد فى العالم ثلاث ثقافات : الصينية والهندية وثقافة البحر الأبيض المتوسط. وتشمل الحدود الجغرافية لهذه الأخيرة أراضى المصريين والفرس والبابليين واليونانيين والرومان والسومريين والعرب والعبرانيين، التى تشكل وحدة اجتماعية وثقافية. ويرتبط الساميون والآريون فيما بينهم بالأواصر الروحية ووحدة نمط التفكير التى تكمن منابعها فى الفكر الإغريقى والنموذج الرومانى للنظام الاجتماعى السياسى والأديان السامية. ويرى القوميون اللبنانيون أن ثقافة الفينيقيين الذين اخترعوا الأبجدية تشكل أساس ثقافة البحر الأبيض، أما الغزوات العربية التى حولت هذا البحر عمليا إلى بحر عربى داخلى فلم تخل بوحدة المنطقة الثقافية [١٠٦ ص ١٩٣]. ويعتقد معظم القوميين أن اللبنانيين يشكلون أمة، وأن لبنان هو حلقة الوصل بين الشرق والغرب.

وهذا هو مثلا موقف الفيلسوف المعروف كمال يوسف الحاج الذى يعتقد أن الثقافة اللبنانية ستغدو فى المستقبل - حينما تختفى مظاهر التعصب والتطرف القومى - نموذجا لجميع الشعوب لأنها تجمع بين مآثر الحضارتين الشرقية والغربية [١١٣]. وحاول كمال يوسف الحاج تعميم ما أسماه بـ «دين القومية اللبنانية» القائم على قاعدة التركيب الإسلامى - المسيحى ويصفها بأنها فلسفة لبنانية ولب «الحضارة اللبنانية» التى تتعرض دوما للخطر من قبل القوميين العرب والصهيونية. ويرى كمال يوسف الحاج أن عدد «النزعات القومية» مساو تماما لعدد البلدان العربية، وأن الشعب اللبنانى بوصفه جزءا من الوحدة العربية القائمة على وحدة اللغة، يمتلك فى رأيه تفردا قوميا يتجلى فى حبه للحرية وما يتسم به اللبنانيون من روح مميزة وفى كون «المادية الغربية» تقترن فى لبنان «بروحانية الشرق».

وتتميز ايديولوجيا الكتائب اللبنانية بكونها تمثل أقصى التطرف القومى.

ويصر الكتائبيون على أن لبنان الليبرالى والإنسانى، باعتباره دولة علمانية حديثة، يعد كيانا خاصا لا يتجزأ خلقته الأمة اللبنانية التى تمتلك منطلقات روحية خاصة لا يعرفها سواها. ولأن الرسالة التاريخية للبنان تكمن فى كونه حلقة وصل دائمة تربط الغرب بالشرق و «مترجما» للغرب فى الشرق و«محاميا» للشرق فى الغرب لا يمكن لسواهما - الشرق أو الغرب - ابتلاعه [١٨٢ ص ١٠٨ - ١١٠]. وتقدم حزب الكتائب أكثر من مرة، منطلقا من خطر «التوسع العربى» على لبنان (والموارنة قبل غيرهم)، بمشاريع عديدة لتحييده وتحويله إلى أقاليم أو مقاطعات (حسب نموذج سويسرا والنمسا).

القومية المصرية

تعلن القومية المصرية عن نفسها بقوة، وكانت المهمة القومية الرئيسية بالنسبة للمصريين فى الأربعينيات والخمسينيات - مثلما كانت الحال عام ١٩١٩ - تكمن فى تحقيق الاستقلال وإنجاز شعار «وحدة وادى النيل». فى ذلك الزمن كان كل شئ يبدو ثانويا مقارنة بهذه المهام الجليلة، إذ أدى تعسف المحتلين إلى شحذ الروح القومية لدى الشعب المصرى [٥٨ ص ١٨١].

تحدث عبد الناصر فى كتابه «فلسفة الثورة» عن كيف نضجت واختمرت فيه وفى رفاقه بذور الثورة تحت تأثير الأحداث المهينة لمشاعر العزة القومية، وتناول التظاهرات العاصفة ضد السيطرة الأجنبية وأعمال الحكومة الرجعية عام ١٩٣٥ والنضال من أجل عودة دستور ١٩٢٣ والشعور بالنقص تجاه الانجليز ومرارة الهزيمة فى حرب فلسطين عام ١٩٤٨ إلخ.

وبعد الحرب العالمية الثانية ظهرت كتابات كثيرة تشرح مُثل القومية المصرية وتتناول تفرد الشعب المصرى، ومثلت هذه الكتابات مواصلة للاتجاه الذى تكوّن فى فترة ما بين الحربين والذى تغذيه خصوصية المشكلات المصرية والاقتناع بضرورة الاعتماد على النفس لإيجاد سبل الخروج منها.

أكد أحمد لطفى السيد مؤسس الليبرالية القومية المصرية عام ١٩٥٠ قائلا: «إننا مصريون ويجب أن نصرّ على ذلك. وليس لنا وطن سوى مصر مهما يكن أصلنا؛ حجازيين كنا أم سوريين أم شراكسة أم غير ذلك». ويلح الأديب المعروف

أحمد زكى على أن وحدة الأصل ليست مهمة لتكوين أمة، والمصريون فى رأيه ليسوا أخلاف الفراعنة ولا أخلاف العرب، إنهم مصريون [١٢٧ ص ١٠٠].

وفى أحدى الدراسات الاجتماعية التى أجريت فى أوائل السبعينيات نجد صيغة أخرى لإثبات تفرد المصريين، يقول صاحبها على محمود ليلة : «إن الثقافة المصرية عبارة عن مزيج من الثقافة الفرعونية والقبطية والعربية والعثمانية والمعاصرة (أى الأوروبية) [٨. ص ١٤٢]. وكثيرة هى التصريحات بأن العرب غزاة بالنسبة للمصريين، بل يمكن تتبع محاولات النيل من أهمية العنصر العرقى والثقافى العربى فى تكّون الأمة المصرية. وفى عام ١٩٥٩ ألف عبد الحميد يونس كتابا بعنوان «مجتمعنا» رفض فيه صلة المصريين بالشعوب المجاورة من حيث النشأة وما شابه ذلك.

وفى عام ١٩٧٨ رفض الناقد الأدبى لويس عوض هو الآخر عروبة مصر. [٢.٢ فى ١٩٧٨/٤/٢]. ويرى توفيق الحكيم أن مصر لا تربطها بالدول العربية سوى اللغة ويفضل الحديث لا عن الأمة العربية بل عن الأمم العربية.

وتقترن مواجهة المصريين بالعرب بتمجيدهم لمصر الفرعونية. وفى أعوام الخمسينيات والستينيات كان هناك اهتمام متزايد بما فى مصر القديمة بالرغم من التوجه العربى الحازم لجمال عبد الناصر والسياسة الرسمية المصرية (حيث قال عبدالناصر وهو يتحدث فى اللاذقية فى مارس ١٩٥٩ إن «الفرعونية» نظرية إمبريالية طرحها الإنجليز بهدف عزل مصر عن العالم العربى) [١٩٧ لعام ١٩٦٠ عدد ٤ ص ٢٨]. وإلى يومنا هذا يسخر العديد من الكتاب والشعراء والساسة جهودهم لتمجيد الحضارة الفرعونية وعظمة مصر القديمة. أما فكرى أباظة الشخصية المصرية المعروفة فقال: «إننا فراعنة ولا شئ آخر» [١٣٠ ص ١١٥]. وكتب فاروق خورشيد فى مقالة حول الرواية المصرية، فى أواسط السبعينيات: «بعد أن تم الآن الظفر بالحرية، يجب أن يبحث المجتمع المصرى عن هويته. وإذا كان التوجه إلى الغرب بوصفه رد فعل للفراغ الثقافى لفترة السيطرة العثمانية، قد فقد أهميته، فإنه من الضرورى الآن تأكيد جوهر البيئة التى تتكون فيها الأصالة المصرية على الأرض المصرية فى ظروف تاريخية وسياسية محددة وعلى قاعدة التراث المصرى والروابط الثقافية المعاصرة للمصريين [٢١٤ فبراير ١٩٧٥ ص٦٢].

وتعد كتابات حسين فوزى المفكر الليبرالى البورجوازى نموذجا لآراء أنصار القومية المصرية حيث ذكر فى كتابه «السندباد المصرى» الصادر عام ١٩٦١: «ينقسم تاريخ مصر المعاصرة إلى ثلاث مراحل، الفرعونية والقبطية والعربية». ولم تترك المرحلة العربية الإسلامية، فى رأيه، سوى تأثير سطحى هامشى فى مصر. وظلت الروح المصرية القديمة بلا تغيير وظل المصرى مصريا وفى رأى حسين فوزى أنه إذا أرادت مصر اكتساب وجهها الحقيقى فعليها أن تستوعب ثقافة المراحل الثلاث من تاريخها. ويجب أن تتفاعل عناصر الحضارات الثلاث فى عقل المصرى ومشاعره على قاعدة اللغة العربية [١٣٨ ص ٢٩٩ - ٣٠٠]. ويعود حسين فوزى ليؤكد من جديد، عام ١٩٨٠: «أن المصريين شعب يعيش طبقا لتراثه العظيم ويحتفظ بولائه لحضارته الجليلة الباهرة».

ولعل هذه النزعة المصرية المتشددة تعبر عن المعارضة الايديولوجية لجمال عبدالناصر والناصرية المعتمدة على القومية العربية والمنتهجة لخط اجتماعى وسياسى تقدمى.

بعد وفاة عبد الناصر عام ١٩٧٠ عززت القومية المصرية مواقعها بشكل ملحوظ وأصبحت جزءا مكونا لسياسة الدول الرسمية. وفى خطابه بمناسبة طرح «ورقة عمل» (ورقة أكتوبر) لتحديد طريق تطور البلاد للعقد التالى لحرب أكتوبر ١٩٧٣ تحدث الرئيس السادات، دون أن يذكر الوحدة العربية بكلمة واحدة، عن المصرى الذى يملك حضارة عمرها سبعة آلاف سنة. وأشار السادات إلى أن كون المصريين يدافعون عن أصالتهم، فلا يعنى ذلك أن طريق التجديد موصد أمامهم. إنهم يجب أن يسيروا إلى الأمام دون أن تنمحى هويتهم [٢٠٠ فى ١٩٧٤/٤/٤]. وفى خطابه فى الأول من مايو عام ١٩٧١ فى حلوان أكد السادات : «أنه يجدر القول بأن الثقافة المصرية العريقة وتاريخ مصر الخالد شكّلا دون غيرهما مصدر الإيمان الذى أنار الفكر وحرك العلم وقدّس العمل».

* * *

بذل القوميون المصريون جهودا كبيرة بعد الحرب العالمية الثانية لإيقاظ الجماهير وتربيتها سياسيا وطالبوا بالتحولات الاقتصادية والاجتماعية. والآن تسود القومية البورجوازية الصغيرة من حيث طابعها والتى حلت محل القومية البورجوازية الليبرالية التى انسحبت من الساحة السياسية.

قال السورى أدمون رباط فى محاضرة ألقاها عام ١٩٥٧ أنه كان، منذ عشرين عاما مضت، من الأنصار المتحمسين للقومية التى عكس ظهورها عملية اجتماعية هامة هى ميلاد الطبقة الوسطى. لكنه الآن هو نفسه أول من لاحظ، بعد انتهاء هذه العملية، عجز الصفوة القومية البورجوازية عن قيادة الأمة [١٦٥ ص ٣٥٥] ولم يعد بإمكان القومية البورجوازية بوصفها نظاما ايديولوجيا سلبيا فى الأساس، فى مرحلة النضال من أجل الاستقلال، أن تقدم للشعب برنامجا إيجابيا باستثناء بعض الأفكار المجردة حول التقدم والازدهار على الأساس الرأسمالى، برغم أنه لم تتوافر حينذاك فى البنية الاقتصادية الاجتماعية فى البلدان العربية الشروط اللازمة لتنفيذ مثل هذا البرنامج.

وفى ظروف الضغط الاستعمارى كان لابد أن يقترن بناء المجتمع الجديد بموقف الرفض إزاء الغرب الاستعمارى مع البحث عن سُبل فعالة للتطور.

كتب جمال عبد الناصر فى كتابه «فلسفة الثورة» : «إن الثورة العربية تنجز مهمتين فى آن واحد هما مهمة التحرر القومى ومهمة بناء المجتمع الجديد» وكتبت جريدة «المجاهد» لسان حال جبهة التحرر القومية الجزائرية عام ١٩٥٨: «إن القومية العربية غير المكتملة وغير الواضحة التى سادت فى الماضى ستزول أو بالأحرى ستتحول إلى قومية أساسا معادية للإقطاع والإمبريالية وتستمد قواها من دعم الجماهير وتغتنى بتجارب الشعوب الأخرى.. إن القومية العربية الجديدة تسعى لتحقيق الهدف الرئيسى.. ألا وهو تحويل البلدان شبه الاقطاعية وشبه المستعمرة إلى دول ذات سيادة حقيقية».(٢٤١ - ١٩٥٨/٧/٢٢).

مشكلة الاختيار

الفكر الاشتراكى فى البلدان العربية «والأشكـال القوميـة» للاشتراكيـة

انتقل مركز ثقل العمل القومى فى البلدان النامية، بعد حصولها على الاستقلال السياسى، إلى الميدان الاقتصادى - الاجتماعى بسرعة خاطفة. ومع النمو المتزايد لحجم الخيرات المادية التى تنتجها البشرية، تستمر الهوة الاقتصادية بين الدول المتطورة والعالم النامى فى الاتساع المطرد. وصحب «الانفجار السكانى» فى ارتباطه بقانون النمو المتزايد لحاجات الناس فى ظروف «تدويل» المنجزات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، كثيرا مشكلة الاستقلال الاقتصادى للدول العربية، والذى بدونه لا يمكن الحديث عن الاستقلال الحقيقى للبلاد. وصار الأيديولوجيون والزعماء السياسيون فى الشرق يدركون أكثر فأكثر «أن التحرر السياسى بدون التحرر الاقتصادى ليس سوى نصف النجاح»، على حد قول المفكر المصرى أحمد أمين [٥٩ ص ٩٩].

وأشار الرئيس الجزائرى هوارى بومدين، وهو يتحدث عن أهداف انقلاب يونية ١٩٦٥ فى الجزائر، إلى أنه بدون الاستقلال الاقتصادى سنجد أنفسنا بعد أن تحررنا من القيود السافرة للإمبريالية القديمة، مقيدين بأغلال غير مرئية من قبل الاستعمار الجديد [٢٠٢ فى ١٩٦٦/٢/٢]. ويؤكد التقرير السياسى للمؤتمر القطرى الثامن لحزب البعث العراقى (يناير ١٩٧٤): «أن الاستقلال الاقتصادى هو الهدف الرئيسى للثورة السياسية وأهميته لا تقل بدورها عن أهمية الثورة السياسية ذاتها، إذ أنه يكملها. وبدون الاستقلال الحقيقى فى المجال الاقتصادى يفقد الاستقلال السياسى دعائمه وضماناته ويكون دائما عرضة للانتكاس» [١٦].

امتزجت بالفكر الاجتماعى العربى أفكار جديدة تخص البلدان النامية حظيت بالانتشار الواسع، وتبين أن الدول العربية تعانى من ازدياد نسبة سكان الريف

وغياب التوظيف الكامل للموارد البشرية فى القطاع الزراعى وضعف التطور الصناعى. واتضح أنها تحتاج إلى استثمارات ضخمة فى الاقتصاد وفى التصنيع وإعادة بناء المجتمع، والأكثر من ذلك كله إلى إنجاز الإصلاح الزراعى. وقد بدأت الثورة الاجتماعية فى البلدان العربية بمحاولة هدم العلاقات التقليدية واضعاف دورها وتغيير المؤسسات التقليدية فى المجتمع. وأدت الحاجة إلى التقدم الاقتصادى والتنمية الثقافية إلى البحث، أولا، عن أنظمة اقتصادية فعالة، وثانيا، عن بنى سياسية قادرة على توفير المناخ الملائم لإنجاز التقدم السريع فى ميادين الحياة. وفى بداية الأمر لم تخرج محاولات التغلب على مشكلات التنمية عن الإطار الرأسمالى. لكن فى الخمسينيات شهدت بعض البلدان العربية ثورات قومية ديموقراطية خلقت دولا من طراز جديد - دول الديموقراطية القومية، حيث تم فيها نسف أسس الاقطاع وسيادة رأس المال الكبير وغلب على اقتصادها، المتعدد الأنماط، الإنتاج السلعى الصغير. وشكّلت البورجوازية الصغيرة والفئات القريبة منها القاعدة الاجتماعية لمعظم الأنظمة الجديدة والتى ظلت جزءا من النظام الرأسمالى مع أنها تستطيع، فى حال توافر ظروف داخلية وخارجية ملائمة، أن تسلك طريق التطور الاشتراكى. لقد ألقيت على كاهل الدول الفتية مسألة حل العديد من المصاعب ذات الطابع البنيوى. ودخلت حاجة المجتمع إلى تحولات جذرية فى تناقض صارخ مع الامكانات الواقعية؛ إذ أن التنمية الاقتصادية باتت مستحيلة بدون التقنية والتكنولوجيا المعاصرتين وفى المقابل تركزت الطاقة العلمية التكنيكية للعالم غير الاشتراكى بالكامل تقريبا فى الدول المتطورة (٩٨٪ مقابل ٢٪ للعالم النامي). كما أن هذه التنمية مستحيلة بدون توافر عدد هائل من المتخصصين ذوى التأهيل المتوسط والعالى الأمر الذى عجزت عنه البلدان النامية. أضف إلى ذلك أن التقدم المعاصر يتطلب نمط تفكير عصريا، إلا أن الجماهير مازالت أسيرة التصورات التقليدية أو شبه التقليدية.

وواجهت الأنظمة القومية الديموقراطية الخيار التالى: إما تشجيع الطاقات الرأسمالية للتنمية على الأساس المعاصر منطلقة مما توصل إليه من سبقها فى السلطة أو خيار التوجه الاشتراكى.

قال ساطع الحصرى وهو يتحدث عام ١٩٤٧ أمام طلاب معهد المعلمين بالقاهرة: «إذا كانت جميع بلدان الغرب فى أوائل القرن العشرين تسير فى طريق

واحد وإذا كان بديهيا بالنسبة للعرب أن يلحقوا بالغرب نحو التقدم الصناعى، فإن مهمة اختيار طرق التطور قد أصبحت معقدة للغاية بعد انقضاء نصف القرن الذى شهد أهم الأحداث والانقلابات التاريخية العاصفة» [١٢٨ ص ١٢ - ١٣].

لقد أملت تجربة الماضى الاستعمارى وشبه الاستعمارى للشعوب العربية ضرورة البحث عن طريق غير رأسمالى للتطور، فقد أدركت أن الرأسمالية غير مؤهلة الآن لحل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية. وبدت النماذج الغربية غير مقبولة كذلك لعدم تطابق النظام الرأسمالى مع طموحات الجماهير نحو المساواة، إذ أن الجماهير تميل - عن وعى أو بدونه - إلى مجتمع تسود فيه المساواة الاجتماعية ولا يقبل الوعى الاجتماعى النزعة الرأسمالية نحو إفراغ المجتمع من الروح الإنسانية. وعلى الجانب الآخر برهنت المنظومة الاشتراكية على حيوية وإنسانية الفكر الإشتراكى. وعبرت هذه المنظومة المستقلة اقتصاديا والقوية عسكريا دائما، ولا تزال، عن تضامنها مع حركات التحرر وساعدت شعوبا كثيرة على كسب استقلالها والذود عنه من خلال تقديم الدعم المادى والتكنيكى والعسكرى لها. وبالتالى فقد حدد الوضع الدولى والداخلى الملموس فى الدول العربية، وإلى درجة كبيرة جدا الميول السياسية الطليعية، خيار التوجه الاشتراكى بوصفه خيارا لا بديل عنه. «حتمية الحل الاشتراكى» - هكذا كان عنوان القسم السادس من ميثاق العمل القومى فى مصر. يقول الميثاق : «إن الاشتراكية العلمية هى الصيغة الوحيدة القادرة على فتح الطريق إلى التقدم» إن اختيار التوجه الاشتراكى يمثل اعلان افلاس قدرة رأس المال المحلى على منافسة رأس المال الدولى، وهو إدراك واقع أن التخلف الاقتصادى والتكنيكى لا يمكن التغلب عليه إلا من خلال الجهود الذاتية للدول النامية.

وكتبت «الاشتراكى» لسان حال النقابات العمالية السورية عام ١٩٦٤: « إن الحل الاشتراكى لمشكلة التخلف حتمى بفعل الأسباب الموضوعية فى ظل ظروف العالم المتغير فى النصف الثانى للقرن العشرين وكذلك لكونه يستجيب لتطلعات الشعب. ويتبين الآن لجميع البلدان النامية أن إنجاز عملية التصنيع غير ممكن على الأساس الرأسمالى [٢١٢ فى ١٩٦٤/٨/١٥]. ويشير الميثاق الجزائرى إلى أن «الاشتراكية فى الجزائر لا تعتبر خيارا إراديا أو نظاما مقتبسا من

الخارج. إنها عملية حية تغوص جذورها فى النضال التحررى القومى [٣٦ ص ٨٩]. وكتب الياس فرح فى جريدة «الجمهورية» (٥ ابريل ١٩٧٩). يقول: «إن حركة التحرر القومى تولد الاشتراكية».

لكن تصور الغالبية العظمى من سكان الدول العربية عن الاشتراكية لا يزال غامضا رغم انتشار كلمتى «الاشتراكية» و «الديموقراطية» فى أعوام الستينيات والسبعينيات أوسع انتشار. ولم تستول الأفكار الجديدة بعد على وعى الجماهير، وإن كانت «القاعدة» تستقبل هذه الأفكار من قبل الفئات الدنيا فى المجتمع باعتبارها توجيهات سلوكية من «القمة» ولاحظت الباحثة السوفييتية توجانوفا أثناء زيارتها لسوريا عام ١٩٦٦ «أن غالبية الناس هناك حتى المتعلمين منهم، لا يملكون سوى تصور غير دقيق، ومبسط جدا فى بعض الأحيان، عن الاشتراكية» [١٩٤ لعام ١٩٦٦ عدد ١٢ ص ١٥٣].

ومن ثم فإنها ليست صدفة البتة أن تنظم المناقشات والمناظرات حول مفهوم الاشتراكية.. وكان ذلك حتميا لأن أكثر الفئات الاجتماعية اختلافا اتجهت نحو الاشتراكية. وكانت كلمة الاشتراكية لا تُدرك بمفهومها العلمى ولا حتى بمفهومها الاشتراكى الديموقراطى. بل كانت تُفهم حسب المعنى الحرفى لكلمة «اشتراك» العربية وتفسر فى كثير من الحالات بوصفها مرادفا لكلمتى «التضامن» و«التكافل» (وخير مثال على ذلك النظرية العالمية الثالثة للقذافى). وقد فهمت الاشتراكية عادة لا بوصفها نتيجة للتطور التاريخى، بل لكونها تفتح آفاقا أفضل، فى الظروف الراهنة، لبناء الاقتصاد القومى وطريقا لحل المشكلات الحياتية الملحة وتعزيز الاستقلال السياسى والاقتصادى (أكد إسماعيل صبرى وزير التخطيط السابق فى مصر أن الاشتراكية ليست مجرد حل لمشكلة المساواة الاجتماعية عن طريق إعادة توزيع الدخل القومى الذى يبقى حجمه دون تغيير، وإنما يكمن فى أساسها مستوى أعلى للبنيان الاقتصادى يكفل النمو المستمر للدخل القومى)[٢.٢ فى ٨ / ٥ / ١٩٧٢] وتُقارن الاشتراكية - كوسيلة لجذب الشعب إلى قضايا معالجة التحولات الديموقراطية الثورية - بالجوهر العدوانى والاستغلالى للإمبريالية. ولا تخرج التصورات عنها وعن طرق بنائها عن هذا الإطار بالرغم من تنوعها.

لقد لفتت مجلة «الصناعة» البغدادية (العدد ١ لعام ١٩٦٤) الانتباه إلى أن

الاشتراكية فى العراق تُفهم بطرق مختلفة، وكتبت تقول: «إنهم يتصورون أن الاشتراكية وجه اقتصادى للحرية وأن الحرية الكاملة مستحيلة بدون الاشتراكية لأن الاستقلال السياسى بدون الاستقلال الاقتصادى لا يعدو كونه كلاما أجوف. وترتبط الاشتراكية، فى رأى البعض، بالطابع الجماعى للملكية ويرى البعض الآخر أنها عبارة عن الجمع بين الليبرالية الاقتصادية والأساليب الاشتراكية فى إدارة الاقتصاد، أى بسط رقابة الدولة على عملية الإنتاج» [٨١ ص ٧٩ - ٨٠].

وينص مشروع الدستور المصرى الصادر عام ١٩٧١ على أن النظام الاقتصادى لمصر هو «الاشتراكية القائمة على الكفاية والعدل والرامية إلى القضاء على استغلال الإنسان للإنسان وتذويب الفوارق بين الطبقات» [٢٠٢ فى ١٩٧٢/٩/٦].

وطبقا لمعطيات الباحث المصرى ج. الشيخ ص ٨٥ الذى أجرى فى أواخر عام ١٩٧٢ استفتاء بين الصحفيين والأدباء المصريين المرتبطين بوسائل الاعلام الجماهيرى، فإن انصار الاشتراكية فى مصر ينقسمون إلى أربع فئات : بعضهم يرى فى الاشتراكية تطبيقا للمبادئ الإسلامية للتعاون والتضامن الاجتماعى، ويرى البعض الآخر فيها طريقا تؤدى إلى زيادة الإنتاج، مع ضمان التوزيع العادل طبقا لتعاليم الإسلام، ويرى البعض الثالث فيها اسلوبا لتطبيق مبدأ تكافؤ الفرص والحصة المتساوية من الخدمات «على أساس الإسلام وتقاليد الثقافة العربية المصرية»، والقلائل فقط من يرون فيها نهجا سياسيا «للتطبيق المصرى المرن للاشتراكية العلمية الماركسية فى مجال الإنتاج والتوزيع». ويكمن أساس الاشتراكية، فى رأى ٦٠٪ ممن شملهم الاستفتاء، فى اشاعة الديموقراطية فى المجالين السياسى والاجتماعى، بينما يعتقد ٣٢٪ ممن شملهم الاستفتاء، أنه يكمن فى تطبيق منجزات العلوم والتكنولوجيا لما فيه مصلحة الشعب، ويرى ٣١٪ منهم أنه التخطيط الاقتصادى. ولم يؤيد تطبيق الماركسية فى مصر سوى ٦٪ ممن شملهم الاستفتاء. وطبقا للمعطيات نفسها، فإن ٥٠٪ من سكان المدن و٧٥٪ من سكان الريف لا يعرفون شيئا عن الاشتركية برغم انقضاء عشر سنوات على إعلان جمال عبد الناصر للقوانين «الاشتراكية»!! [١٥٧ ص ١٩٦].

وكان الحكم على الاشتراكية يتسم بأكبر قدر من الجهل أو التشويه القصدى لتعاليم الماركسية اللينينية، ويتظاهر أعداء الشيوعية، وهم يفعلون ذلك، بحرصهم الشديد على مصالح الشعب بأسره.

لقد هدفت النظريات السابقة على البورجوازية. والبورجوازية، بمختلف شرائحها التى تطرح بوصفها بدائل للاشتراكية العلمية، إلى تحسين العلاقات الاجتماعية القائمة دون التحطيم الجذرى لها وعبر بعض الاصلاحات العميقة الى هذه الدرجة أو تلك.

وفى منتصف الستينيات ظهر فى الدول العربية العديد من الكتب والمقالات حول موضوع الاشتراكية. إلا أن أعمال مؤسسى الماركسية اللينينية تكاد لا تصدر إطلاقا فى البلدان ذات التوجهات التقدمية، ولا يقدم على نشر أفكار الاشتراكية العلمية واصدار الأدبيات الماركسية سوى الشيوعيين وحلقة ضيقة من المثقفين القريبين منهم.

وتنتشر الدعوة إلى دراسة خبرة بناء الأشكال غير البروليتارية من الاشتراكية فى آسيا وأوروبا الغربية، أما تجربة الدول الاشتراكية المتطورة فغالبا ما تقابل بالإهمال بوصفها غير «مقبولة». لكن، وعلى كل حال، فإن فكرة التحول الاجتماعى على الأسس الاشتراكية أو المبادئ الدينية، التى توضع فى سلة واحدة معها، قد انتشرت فى الدول العربية بشكل واسع. كتب سلامة موسى عام ١٩٥٨ يقول: «إن الوعى الاشتراكى ساعد على تركيز الاهتمام على الفقر والاستبداد وحفز الدراسات الإنسانية الجديدة من أجل العدالة وخير الإنسان» [٤١ ص ١٤].

أما ميشيل عفلق فقد أشار عام ١٩٥٠ إلى أن «كثيرين يتحدثون عن الاشتراكية فى الآونة الأخيرة». وربط هذا بإدراك فئات اجتماعية عربية واسعة بالضرورة الملحة لتحسين أوضاع الشعب. وكتب يقول: «لقد حان الوقت الذى يضطر فيه حتى أعداء الشعب الاقطاعيون التستر تحت الشعارات الاشتراكية وتقديم الوعود بالعدالة الاجتماعية للجماهير» [٦٥ ص ٥٢].

وإلى جانب هذا نجد الحقيقة الدامغة الآتية: فقد عمدت، بعد الحرب العالمية الثانية، حتى أكثر التنظيمات يمينية إلى إتخاذ قناع اشتراكى. وعلى سبيل المثال، غيرت مجموعة «مصر الفتاة» القومية المتطرفة اسمها لتصبح الحزب

الاشتراكي المصرى. أما حزب الكتائب اللبنانى فتحول من الحزب القومي اللبنانى قبل الحرب إلى حزب اشتراكى ديموقراطى على حد زعم أحد قادته [٢٢٦ لعام ١٩٧٥ عدد ٧ ص ٧٩].ويصرح الملك الحسن الثانى عن نيته فى بناء الاشتراكية فى المغرب. كما يعلن ملك الأردن نفسه اشتراكيا .

حقا لقد بات الوعد بالعدالة الاجتماعية، بعد الحرب العالمية الثانية، عنصرا لا غنى عنه فى تكتيكات الزعماء العرب والأحزاب العربية، واصبح ضرورة فى ظروف تنامى وعى الجماهير السياسى. ويشير كثير من المراقبين إلى أن الفئات الشعبية الدنيا تبدى اهتماما متزايدا بالأوضاع فى المنطقة العربية وبقضايا الحياة القومية.

وتتناول الصحافة العربية باستمرار القضايا الاجتماعية وتتعقب قضايا الفساد والفقر بلهجة إنتقادية حادة. وتزايدت بشدة الأدبيات المتعلقة بقضايا الوجود القومى. وتظهر نتاجات أدبية (بالرغم من ندرتها حتى الآن) مكرسة لنضال العمال والفلاحين ضد الظلم.

* * *

لقد نشأ فى الدول العربية وضع «أفرو آسيوى» متميز تنتشر فيه الأفكار الاشتراكية. إنه وضع فريد لم تشهده لا روسيا ولا الغرب.

عرف العرب الاشتراكية - ايديولوجية البروليتاريا - فى الربع الأخير من القرن الماضى. إلا أن نمط الإنتاج الرأسمالى حينذاك كان واهيا جدا حتى فى أكثر البلدان العربية تطورا، وكانت التناقضات بين البروليتاريا والبورجوازية المحلية ضئيلة. كتب فريدريك انجلز قاصدا أوروبا الغربية يقول: «فى مثل هذه الظروف كانت «الصراعات الناتجة عن النظام الاجتماعى الجديد فى طور التشكيل» وكانت و«سائل تسويتها » أقل بكثير فى تلك الفترة [٢ ص ٢٦٨ - ٢٦٩].

وقبيل الحرب العالمية الثانية - حين غدت الاشتراكية سلاحا فعالا للبروليتاريا العالمية وحين تجسدت على أرض الواقع، فى الاتحاد السوفييتى. خرجت الأحزاب الشيوعية إلى ساحة الصراع الفكرى فى الدول العربية برغم الاهتمام المتواضع الذى كانت تثيره النظرية الاشتراكية لدى المثقفين العرب الذين تغذوا فى كثير من الحالات - نظرا لوضعهم الاجتماعى - بأفكار التنوير

والليبرالية وبحكم إعادة بناء المجتمع العربى. ومازالت التربة غير ملائمة لانتشار أفكار الاشتراكية العلمية ولم يحظ ببعض الشهرة سوى الآراء الاشتراكية الإصلاحية ذات الأصل الأوروبى برغم ظهور بعض النقاد والمفسرين ودعاة الاشتراكية.

وبعد الحرب العالمية الثانية نشأت ظروف جديدة، فى فترة انجاز الاستقلال القومى فى كثير من البلدان العربية، وتحددت هذه الخصوصية بعاملين؛ أولهما: أنه حتى فى الستينيات، حينما تحولت الاشتراكية إلى الايديولوجيا الأكثر انتشارا فى بلدان آسيا وإفريقيا، لم يكن هناك ثمة بروليتاريا «كطبقة لذاتها». وأعاق ضعف التمايز الاجتماعى وأولوية مهام الكفاح التحررى القومى (خلال العقود السابقة) بالمقارنة مع المهام الاجتماعية الطبقية، تكّون الوعى الطبقى للبروليتاريا. وثانيهما: أنه تولت السلطة فى كثير من البلدان العربية مجموعات طليعية من البورجوازية الصغيرة عبرت – إلي حد ما – عن مصالح جزء كبير من الكادحين. وفى المحصلة، انتشرت النظريات البورجوازية الإصلاحية والبورجوازية الصغيرة حول الاشتراكية التي تجاوبت مع طابع العلاقات الاجتماعية الموجود وحالة الفكر الاجتماعى. وأصبحت هذه النظريات جزءا مكونا للنظريات القومية، وهى تقوم عادة على النظر إلى الأمة بوصفها جسدا متكاملا لا يعرف التناقضات الطبقية واستغلال الإنسان للإنسان مع بقاء الملكية الخاصة والحيلولة دون أن تحمل النزاعات الاجتماعية الطبقية طابعا تناحريا والعمل على تسويتها بالطرق السلمية.

ويتميز الفكر الاجتماعى العربى بكون الايديولوجيات الاشتراكية فى البلدان العربية قد ظهرت وتتطور غالبا بوصفها جزءا من مجموعة أفكار حركة التحرر القومى الجماهيرية وليس الحركة العمالية، وإحدى نظريات التحولات الاقتصادية والاجتماعية وليس ايديولوجيا طبقية بحته للبروليتاريا وتتشابك القضايا الاجتماعية والقومية أوثق تشابك فى كل مكان والنتيجة أن التفسير الرسمى وغير الرسمى للاشتراكية يصطبغ، عادة، بصبغة القومية التي أصبحت الايديولوجيا السائدة فى معظم البلدان العربية والتى تميزت بتوجهها للماضى وللثقافة والتقاليد القومية – أهم عناصر التفرد القومى. ومن ثم فحين أدركت الشعوب العربية المتحررة من التبعية السياسية أن واقع الوجود المستقل لا يضمن

فى حد ذاته تسوية جميع المشكلات الاجتماعية والقومية، ولما تبينت فشل محاولات التجديد وفق النموذج الرأسمالى، حينها فقط بدأت فى البحث عن «طرق ذاتية» غير رأسمالية للتطور وحاول البعض - بصورة خاصة - ربط التقدم والعدالة بالمجتمع المثالى المبنى على مبادئ الإسلام.

وترتكز جميع النظريات القومية للاشتراكية على مقولة مفادها وجود صلة عضوية بين المبادئ الاشتراكية والقيم القومية، ويزعمون أن الأخيرة تضفى كمالا على نظرية الاشتراكية بصفتها أكثر النظريات ملاءمة للتطور الاقتصادى، ويتعاملون معها بوصفها نظرية متكاملة للنظام الاجتماعى الأمثل. وحتى فى بعض بلدان التوجه الاشتراكى تُصور الاشتراكية كشئ ثانوى بالمقارنة مع الأسس الثقافية والأخلاقية القومية، وتُولى أهمية خاصة للإسلام.

كتبت مجلة «الهلال» القاهرية فى سبتمبر ١٩٦٧ تقول: «لقد انهارت الليبرالية لكونها ايديولوجيا غريبة عن العرب ولكى لا تواجه الاشتراكية نفس المصير لابد لها من شكل جديد عربى لتطبيقها يضمن الجمع بين الاشتراكية العلمية كنظرية عامة وبين خصوصيات الدول العربية [٢٢٩ ص ٧] . وزعم جمال عبد الناصر أن «اشتراكيته الديموقراطية التعاونية» ليست منسوخة بل نبتت فى التربة المصرية حينما توافرت لها الظروف الملائمة.

وقال الرئيس العراقى السابق عبد السلام عارف عام ١٩٦٤: «إن اشتراكيتنا ليست مستوردة ولا تربطها بالماركسية أية صلة إنها اشتراكية عربية صرف اشتراكية عربية وإسلامية» [٢٤٦ في ١٥ / ٧/ ١٩٦٤].

وإذ يؤكد أيديولوجيو القومية الطابع الأصيل للأشكال «القومية» للاشتراكية، فإنهم عادة ما يضفون على النظريات والبرامج الأوروبية طابع عربى إسلامى.

لقد ظهر «الحُكم» القاضى بعدم صلاحية هذه النظريات فى شكلها «النقى» بالنسبة لشعوب الشرق فى الفكر الاجتماعى العربى منذ القرن التاسع عشر. وكان جمال الدين الأفغانى - الشخصية المؤثرة فى العالم الإسلامى - من أوائل منتقدى الاشتراكية ذات الطراز الأوروبى، وساهمت أفكاره كثيرا فى خلق الطابع العدائى من قبل الرأى العام الإسلامى تجاهها (ونسجل هنا أن هذا الزعيم الإسلامى البارز والداعي للإصلاح الإسلامى والجامعة الإسلامية قد غير رأيه فى السنوات الأخيرة من حياته. فإذا كان سابقا يواجه «الاشتراكية الأوروبية»

بالتعاليم الاجتماعية والأخلاقية للقرآن، فإنه بدأ فى وقت لاحق يشير إلى أشياء كثيرة مشتركة بين الاشتراكية ومبادئ الإسلام وارتكزت اشتراكيته الإسلامية على أساس أخلاقى ودينى وليس اقتصادى - اجتماعي).

تشكلت نظريات الاشتراكية ذات الطراز «القومى» فى الدول العربية نتيجة المزج بين الأوجه السياسية والاجتماعية العصرية والأوجه التقليدية داخل النزعة القومية؛ مثل أفكار الوحدة القومية والعلمنة والتجديد والتقدم.. إلخ من جانب، والإسلام، قبل كل شئ، بصفته إيمانا ودينا وايديولوجيا اجتماعية وسياسية متكاملة ومفهوما ثقافيا واخلاقيا جامعا و تعميما أعلى للتقاليد من جانب آخر. وترتكز بعض «نماذج» الاشتراكية غير البروليتارية كليا على الأعراف والمبادئ الإسلامية، بينما يرتكز بعضها الآخر على مفهوم الاشتراكية «بوصفها خلاصة للوجود القومى» وعلى كل حال يرون هذا «الوجود القومى» فى ارتباطه الوثيق بالتقاليد الثقافية والإسلام حتى إذا اتسم النظام الذى انحاز إلى طريق التوجه الاشتراكى بصبغة علمانية. إن دور التقاليد والإسلام كبير عموما فى تشكّل المثل الاجتماعية العليا. وهذا «التشكل» كما أشرنا سابقا، هو نتيجة لإشراك جماهير السكان الواسعة فى عملية خلق البنى الاقتصادية والاجتماعية الجديدة، وهذه الجماهير غالبا ما ترتبط بالأنماط الاقتصادية السابقة للرأسمالية التى يناسبها وعى متميز يتسم بأقصى درجات التدين والتمسك بالتقاليد. ولايزال الإسلام هو «الضابط» الرئيسى للعلاقات بين الأفراد وداخل الأسرة وفى المجتمع، ويحدد معيار سلوك الفئات الدنيا فى الريف وأيضا، ولو جزئيا، فى المدن. وفى ظروف عدم ضعف التمايز الطبقى وعدم نضج التناقضات الطبقية والتخلف السياسى يصبح الإسلام قادرا على توحيد الناس خلف الزعماء السياسيين الذين يرفعون راية القرآن أو راية الطوباوية الاجتماعية.

ويعتقد المسلم أن القرآن أنزل إلى البشر فى جميع العصور، وأنه يحتوى على مجموعة من صيغ النظام الاجتماعى الأكثر كمالا. وبالتالي يتأثر تاريخ الشعوب المسلمة بمدى ابتعاد المسلم عن هذا الكمال الذى لابد من عودته إليه، وفى هذا تكمن رسالته التاريخية.

وتنطلق المفاهيم الإسلامية التقليدية للبنية الاجتماعية والاقتصادية المثالية مما أعلنه الإسلام حول مساواة الناس جميعا أمام الله والتسليم بأن كل شئ فى

الأرض هو ملك له. وينتج عن هذا انعدام الملكية فى الواقع ولا تبقى إلا بوصفها شكلا من أشكال العلاقات بين الناس. ومن هذه الأشكال الملكية الفردية الناتجة عن العمل أو الميراث الشرعى والملكية الاجتماعية - من أراض وغابات وأنهار الخ - التى وهبها الله للجماعة الإسلامية وملكية الدولة المعتمدة على نظام الضرائب الذى أقره القرآن والتى يمكن بواسطتها مقاومة الملكية الاحتكارية التي حرّمها الإسلام، وضمان التوزيع العادل للخيرات. إن مبدأ المساواة بالذات - أى مساواة الجميع أمام الله، ضمن سلّم الوظائف الاجتماعية للأفراد والمجموعات الذى أقره الخالق، ذلك المبدأ الذى يرسخه تحريم الربا والموقف السلبى من الثراء إذا لم يكن يخدم المصلحة العامة ويمثل قاعدة الأخلاق الاجتماعية التي يدعو إليها الإسلام، وأيضا أساسا لكل نظريات النظام الاجتماعى الأكمل المختلف عن الرأسمالية والشيوعية والمبنى على تعاليم الإسلام.

أما نظام التشريع الأمثل الذى يقارنه المسلم تقليديا بمجتمع المؤمنين والذى تعود فيه السلطة كليا لله فهو ذلك النظام الذي تقوم فيه أمة المؤمنين بتنفيذ إرادته وتتبع تعاليمه يقودها الإمام أو الخليفة الذى من واجبه التشاور مع الأمة فيما لا يتعارض والشريعة.

وعند مقارنة النظام الاجتماعى الإسلامى بالشيوعية أو الرأسمالية، غالبا ما يلجأ الايديولوجيون الإسلاميون إلى مجموعة واحدة من الحجج منها: أن الاشتراكية العلمية تنطلق من مفهوم الصراع الطبقى بينما ينطلق الإسلام من مبدأ تعاون أفراد الأمة وإخائهم، وبينما تعارض الاشتراكية الملكية الخاصة وتركيز الثروة فى يد واحدة وترسخ مبدأ الملكية الجماعية، يسمح الإسلام حتى بالملكيات الكبيرة بشرط تكوّنها بطريقة «شريفة» وبطريق «الحلال» وأن تنفق لما فيه مصلحة المجتمع. وبينما تكافح الاشتراكية الثروة ورأس المال، يكافح الإسلام الفقر [١٣٣ ص ٢٠٤ - ٢١٧].

ويرى الكاتب الاجتماعى العراقى عبد العزيز الدورى أن بإمكان المسلمين ضمان مستوى معيشى لائق لكل فرد بشرط تمسكهم بتعاليم القرآن الحنيف [٨١ ص ٨٦] . وفى رأيه أن جميع الموارد الطبيعية - من غذاء وماء ووقود - هى ملكية جماعية حسب ما يقوله الحديث النبوى الشريف.

وتوفر هذه المجموعة من المبادئ السياسية والاقتصادية والاجتماعية للزعماء

السياسيين والايديولوجيين العرب فرصة جيدة للمناورة بحثا عن مخرج لدى حل القضايا المعقدة فى ظروف الأزمة الشاملة للرأسمالية وانتشار الأفكار الاشتراكية.

كتبت جريدة «الجمهورية» القاهرية تقول: «لابد أن يوجد، إلى جانب الديموقراطية والشيوعية، نظام عقائدي ثالث ألا وهو الإسلام» (فى ١٩٧٠/٥/٢٣). كما ظهرت نظريات «الاقتصاد الإسلامى» و «الديموقراطية الإسلامية» و «الاشتراكية الإسلامية» والتى يكمن تفردها فى انها تقوم على مبادئ الفقه والشريعة الإسلامية تعلن وتقدم كشكل مثالى لنظام الدولة والمجتمع يختلف كثيرا عن الرأسمالية والشيوعية لأن الإسلام لا يقبل التطرف. ومما يلفت النظر أن هذه النزعات تقارن - إيجابيا أو سلبيا - بالاشتراكية وليس بالرأسمالية.

أشار شكيب ارسلان نصير الجامعة الإسلامية والعربية والشخصية السورية المعروفة فى سنوات العشرينيات والثلاثينيات فى مقالاته بعنوان «المبادئ الاشتراكية فى الإسلام» قائلا : «إن هذه المبادئ أكمل وأنبل من مبادئ اشتراكية المذاهب الغربية». وشاركه هذا الرأى علال الفاسى الشخصية الدينية والسياسية البارزة فى المغرب (والذى توفى عام ١٩٧٧) [١٠٧ ص ١١٥] . وفى مؤتمر الكتاب العرب الذى انعقد عام ١٩٦٨ نوه الكاتب المصرى أمين الخولى بوجود أسس متشابهة فى كل من الإسلام والاشتراكية خاصة إذا تناولنا الأمر من واقع التفسير العصرى للقرآن، مع ملاحظة أن المبادئ الإسلامية بدت له أكثر اتساعا وشمولية من المذاهب الاشتراكية [١٠٨ ص ٨٤ - ٨٥].

وتلاقى مثل هذه التصورات انتشارا واسعا، ويتم تشبيه الإسلام بثورة أخلاقية واجتماعية ونظام اجتماعى متكامل يتنافى مع مبادئ الاشتراكية التى ترى فى التطور الاجتماعى عملية جدلية بحتة مرتبطة بالصراع الطبقى، بزعم أنها تؤدى إلى تعقيد مشكلة إعادة بناء المجتمع بناءً كاملا وصحيحا.

يقترب الإسلام من الرأسمالية فى مسائل الحريات الفردية، بينما يقترب من الاشتراكية فيما يتعلق بالمسئولية الملقاة على عاتق الدولة. لكنه، أى الإسلام، يرى بالاختلاف معهما، التطور التاريخى المستقل للإنسان ويفصل بينه وبين تطور الحيوان. هذا ما يذكره عبد الغنى عبود مؤلف كتاب العقيدة الإسلامية والأيديولوجية المعاصرة». ويؤكد أنصار المبادئ الاجتماعية للإسلام أنه يقدم

أسسا «للعلاقات الاجتماعية المثالية التى من شأنها أن تكفل للجميع، دونما تمييز كما يزعمون، امكانية الحياة «الحلال الشريفة».

وقال أحمد زكى اليمانى وزير النفط والثروة المعدنية السعودى: «إن الشريعة الإسلامية هى نظام قانونى مثالى «يوازن» مصلحة الفرد مع مصلحة المجتمع، ومن شأنه أن يكفل التطور وفقا للضرورات الاجتماعية فى أية لحظة تاريخية» [١٦١ ص. ٥٠ - ٥٣] ومثل هذه التصريحات لا تعد ولا تحصى.

ووفقا للإسلام فإن المجتمع هو مساواة وإخاء طوباوى بين الجميع يسودها العدالة الاجتماعية التى تضمن كفالة العمل والتوزيع العادل للخيرات وتلبية احتياجات الإنسان المتواضع دونما ترف.

إن طوباوية الإسلام يحتمها مجرد كونه يعترف بالملكية الخاصة ويقوم فى الوقت ذاته بدور الضابط لها وفقا لمصالح الأمة، وفيها يتعايش الفقر مع الثراء، وبالتالى فإن المجتمع الاسلامى المثالى يمثل قانونا أبديا ليس قابلا للزوال كما أشار مثلا، مصطفى السباعى أحد منظرى تنظيم الإخوان المسلمين الرجعى ومؤسس «الجبهة الاشتراكية الإسلامية» فى سوريا عام ١٩٤٩ وصاحب كتاب «اشتراكية الإسلام» الذى أثار ضجة كبيرة وقتها. وتجدر الاشارة هنا إلى أن «اللامساواة الاجتماعية» تنص عليها آيات عديدة من القرآن بوصفها أحد أصول ومكونات البنية الاجتماعية.

إن النظرة المثالية إلى مؤسسات الإسلام الاجتماعية ليست محاولة لترسيخ مواقع الإسلام فى حياة المجتمع المعاصر فحسب بل أيضا محاولة لإقناع البشرية ببديل للرأسمالية والاحتكارية وكذلك - وهذا هو الأهم - ببديل للأفكار الاشتراكية العلمية حول إعادة تنظيم الوجود البشرى. وتعتمد مثل هذه المحاولات على تبريرات وأدلة فقهية وقانونية مختلفة طبقا للتوجه الاجتماعى والسياسى لأصحابها.

ويصر التقليديون على عدم المساس بالتعاليم الإسلامية التى ترسخت وفقا لتصورات القرون الوسطى (من القرن الحادى عشر إلى القرن السادس عشر). أما السلفيون الإسلاميون المنادون ببعث الإسلام، فإنهم بخلاف التقليديين، يقفون إلى جانب «تطهير» الدين من رواسب القرون الوسطى وبعث الهيكل الاجتماعى المثالى البكر الذى يتفق وتعاليم القرآن والأحاديث النبوية. ويوجد من بينهم من

يدعو «للاشتراكية الإسلامية». وبرغم أن التقليديين يرفضون الاشتراكية باعتبارها نظرية تتنافى مع الإسلام بينما يركز السلفيون المجددون على الجوهر الاشتراكى، كما يزعمون، للمثل الاجتماعية فى فجر الإسلام، فإن ما يجمعهم هو الإيمان المطلق بتفوق المؤسسات الإسلامية المطلق على جميع المؤسسات الأخرى.

وإذا كان تفسير السلفيين «للاشتراكية الإسلامية» يقوم على تقييم المبادئ الاشتراكية من وجهة نظر المثل العليا الإسلامية التي تحوى هذه المبادئ، كما يقولون، فإن النظرية المختلفة ذات الطراز القومى للاشتراكية تنطلق هى الأخرى من مطابقتها لهذه المثل. وينطلق أنصار ومؤيدو هذه النظريات من الأعراف الأخلاقية للإسلام بوصفها عنصرا هاما إلى هذه الدرجة أو تلك من المذهب القومى الذى يعد الاشتراكية (العربية أو الجزائرية إلخ) عنصره الثانى الفائق الأهمية.

إنها ليست نادرة تلك الحالات التى يلجأ فيها إلى الإسلام بعض الأنصار المخلصين للاشتراكية العلمية بغية إيصال مضمونها وجوهرها إلى وعى الجماهير غير المتطورة سياسيا من أجل إنجاز تحررها الاجتماعى.

ويتسم بأقصى درجات الرجعية موقف التقليديين الإسلاميين الذين يناهضون الاشتراكية بنشاط ويرفعون فى وجهها تعاليم الإسلام المثالية فى ظروف النجاحات الكبيرة للاشتراكية. إن هذا الموقف يعكس مصالح الفئات الإقطاعية التى تعيش آخر عهدها والفئات الاجتماعية القريبة منها، ومع ذلك فهو يمتلك نفوذا واسعا بين أوساط الجماهير التقليدية العريضة التى يقدم لها حلولا وهمية لما تعانيه من مشكلات اجتماعية.

ويؤكد التقليديون أن مبدأ المساواة الذى ينادى به الاشتراكيون يتنافى مع أوامر الله الذى لم يخلق البشر سواسية، وأن المساواة الحقيقية توجد بين أصحاب العقيدة الواحدة أمام الله، ويزعمون أن إلغاء الملكية الخاصة غير مقبول لتناقضه مع طبيعة الإنسان، أما التعاليم الإسلامية فتتفق وطبائع البشر وتضمن لهم الرفاهية [٧٨ ص ٦٠ - ٩٤].

لسنا فى حاجة إلى اثبات تطرف التقليديين عند رفضهم للاشتراكية وهذا ما يتضح بداهة حتى من عناوين مؤلفاتهم: «التضليل الاشتراكى» للعراقى محمد بشميل، و «أكذوبة الاشتراكية» لصلاح الدين المنجد وما شابه ذلك [٨١

ص ٧٦ - ٧٧].

في عام ١٩٦٥ صدرت فى المدينة بالسعودية الطبعة الثانية من كتاب المؤلف العراقى عبد العزيز البدرى «حكم الإسلام فى الاشتراكية» وفيه يرفض الكاتب رفضا قاطعا حتى مجرد القول بوجود شئ مشترك بين الإسلام والاشتراكية [٦٨ ص .٣ - ٥٣] وينظر إلى مثل هذه المحاولات بوصفها تشويها لجوهر الإسلام، ويسعى جاهدا لإسقاط كل حجج المدافعين عن الاشتراكية بمن فيهم أنصار «الاشتراكية الإسلامية» قائلا: «على المسلمين، الذين لديهم فى القرآن الكريم خير مرشد فى جميع ميادين الحياة، أن يبتعدوا عن اقتباس النظم أو أساليب حل مشكلاتهم من الآخرين» [٦٨ ص .٤ - ٤٤]. ويمضى قائلا: «إن الاشتراكيين لا يعترفون بمبدأ الملكية الخاصة الأمر الذى ينافى طبيعة الإنسان، بينما تعالج الشريعة الإسلامية مسألة الملكية بتفهم كامل لها. [٥٦٨ ص .٣]. ثم يقول: «لابد من الاحترام الصارم لحقوق التملك ولا يجب تأميمها إلا مقابل تعويض عادل لأن التأميم يعنى بسط احتكار الدولة، الأمر الذى ترفضه الشريعة» [٦٨ ص ٩٥].

إن ما يسم مؤلفات التقليديين هو عدم فهمهم لأسس الاشتراكية العلمية أو تشويههم المتعمد لها.

ويشارك كثيرون من بين السلفيين الإسلاميين فكرة الكمال المطلق لتعاليم الإسلام الاجتماعية، ولا يقبلون حتى مجرد مقارنتها بالاشتراكية، ومن بين هؤلاء سيد قطب مُنظر جمعية الإخوان المسلمين فى مصر، وفى كتابه «العدالة الاجتماعية فى الإسلام» يطور بعض أفكار حسن البنا مؤسس الجمعية الذى قال إن جميع القضايا الاجتماعية لا يمكن حلها إلا على أساس القرآن. ويرى سيد قطب أن الإسلام يعتمد، بخلاف الشيوعية، على مبادئ التكافل الاجتماعى وأولوية المصلحة العامة وموازنتها مع المصالح الشخصية لأفراد الجماعة. ويجب أن يعتمد النظام الاجتماعى والسياسى على مجموعة من الحقوق والواجبات التى تعكس هذا التوازن فى المصالح. ويبقى حق الملكية الخاصة مقدسا مع أنه لا يعد مطلقا أو كاملا؛ ففى بعض الحالات قد يضحى به من أجل الجماعة. والرقابة العامة مدعوة للقيام بدورها فى عدم السماح بالإثراء المفرط والبؤس المفرط والاحتكار والترف، لأن الملكية يجب أن تخدم المجتمع والفرد دون أن تذهب

هدرا. ويرى سيد قطب أن الإسلام والاشتراكية نظامان مختلفان ومتناحران لنمط الحياة والتفكير بغض النظر عن بعض الاتفاق فى الأهداف، ويصف الاشتراكية، شأنها شأن الشيوعية والرأسمالية، بأنها أعلى درجات الجاهلية لأنها تعطى الأولوية للرفاهية المادية على حساب القيم الروحية والأخلاقية، بينما يركز الإسلام على مجمل العناصر الروحية والأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية التى تحدد حياة البشر بما فيها الرفاهية المادية.

يصرح أحد أبطال رواية نجيب محفوظ «المرايا»، وهو من أعضاء جمعية الإخوان المسلمين، بحزم قائلا: «الاشتراكية والقومية والحضارة الأوروبية كلها مظاهر يجب القضاء عليها. لقد ألقى الإسلام على عاتقنا مسئولية إنقاذ العالم والنهوض به. ووجدنا فى الإسلام العدالة الاجتماعية والإخاء وعبادة الله وحده ولا أحد غيره - لا الرأسمال ولا المادية الجدلية» [٢٤٣ لعام ١٩٧٣ عدد ١ ص ٢٣].

وفى فترات تصاعد الرجعية السياسية يتزايد نشاط القوى المحافظة الإسلامية، وجاء وقت كانت تُحذف فيه حتى عبارة «الاشتراكية الإسلامية» من مؤلفات الدعاة المصريين [٢٤٣ لعام ١٩٥٨ عدد ٤ ص ٢٩٤]. وكان ملحوظا ازدياد نشاط المحافظين فى مصر فى النصف الثانى من السبعينيات وتضاعف توجه القيادات الدينية نحو اليمين، وواكب هذا تراجع البلاد عن المكتسبات التقدمية للفترة الناصرية. وأصبح المذهب الإسلامى يفسر أكثر فأكثر لصالح المالكين والأغنياء، واستبدل بالتفسير البورجوازى الصغير عن «الاشتراكية الإسلامية»، التى تركز على اعتدال التراكم والحيلولة دون الاثراء المفرط وتشجيع الدور الايجابى «لرأس المال غير المستغل»، وإبراز فكرة الواجب الشخصى للأغنياء تجاه الفقراء فى إطار روح عمل الخير التى يحث عليها القرآن.

ومن المقالات النموذجية فى هذا الصدد مقالة «المجتمع الإنسانى فى الإسلام» المنشورة بجريدة الأهرام فى ٢٢ أغسطس ١٩٧٦ لمؤلفها هاشم الحسينى أمين عام مجمع البحوث الإسلامية فى مصر الذى يعارض المثل الشيوعية العليا بالمجتمع الإسلامى فى عهد النبى والخلفاء الراشدين ويؤكد أن الأخير قد ضمن حقوق الفرد واحترام حريته وكفل حرية الرأى والعمل وإمكانية الحصول على مصدر للرزق. وظلت مشكلة الفقر تُحل على أساس الواجب الأخلاقى للأغنياء وضرورة

مساعدتهم لإخوانهم فى العقيدة، أما المجتمع فيلتزم بتوفير الظروف لعمل الصالحات.

وإذ ظل أنصار التقليدية وبعض السلفيين يواجهون الاشتراكية بالإسلام مروجين للاصالة الكاملة وتفرد التعاليم الاجتماعية والأخلاقية فيه، فإن أنصار المزج بين الإسلام والاشتراكية يجدوا فى الأخيرة شكلا عصريا للعدالة مقتبسا من جوهر الإسلام والتراث الثقافى ويحاولون ابراز التقارب بين التعاليم الاجتماعية لكليهما والتوفيق بينهما. وفى فترات بعينها حظيت أفكار مثل هذا المزج بانتشار واسع نسبيا.

كتبت مجلة «روز اليوسف» القاهرية فى يناير ١٩٧٥ أن العالم الإسلامى يسعى للتوفيق بين مبادئ الاشتراكية والإسلام ولا يعد الاشتراكية «ردة» سوى غلاة المتعصبين. وينظر ايديولوجيو «المزج» بين الإسلام والاشتراكية إلى فكرة الإخاء والتضامن داخل الأمة بوصفها مرادفا لفكرة الجماعية فى الاشتراكية، وأن فى التفسير الاشتراكى لمبدأ المساواة ما يشبه مبادئها فى الإسلام.

واصبحت عملية «المزج» ذاتها مجالا للنشاط الفعال لفئة واسعة من علماء الإسلام، بل لم تقتصر عليهم وحدهم، ففى أعوام الستينيات أصبحت الاشتراكية، إلى جانب القومية العربية، موضوعا أساسيا فى الأدب الاجتماعى العربى. ويفسر «الاشتراكيون الإسلاميون» فكرة الاشتراكية بوصفها تعبيرا متميزا للوجه الإنسانى والعقلانى للتقاليد الثقافية العربية على أساس التعاليم الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية الواردة فى الشريعة الإسلامية. وأجمع ممثلو مختلف أشكال الاشتراكية «القومية» الذين ارتضوا مثل هذا التفسير على أن المجتمع المثالى يمكن بناؤه وفق طراز المجتمع الذى كان قائما فى عهد الخلفاء الراشدين وبالاستناد إلى الفهم «الصحيح» للقرآن والسنة.

وكتب الشيخ الازهرى عبد المنعم شميس قائلا: «جاء الإسلام بمبادئ الاشتراكية وأقام فى حينه مجتمعا اشتراكيا حقيقيا» [١٣٥ ص ٨ - ٩، ٢١]. أما على الوردى استاذ علم النفس فى جامعة بغداد فقد كتب عند تناوله لمسألة أصل الاشتراكية الإسلامية يقول: «يعرف على بن أبى طالب الخليفة الرابع بأفكاره الرائعة ذات الطابع الاشتراكى، وعاش المسلمون فى عهد الرسول والخليفتين أبى بكر وعمر فى مجتمع يكاد يكون اشتراكيا، ووقتها لم تكن ثمة

حاجة للداعين إلى مبادئ المساواة والعدالة، لأن المبدأ يحتاج إلى دعاة ومدافعين حينما يظهر فى الحياة الاجتماعية شئ يناقضه» [١٣٧ ص ١٤٦].

حاولت مصر - أولى البلدان العربية التى أعلنت تبنيها للتوجه الاشتراكى - بنشاط خاص إقناع العالم بأن الاشتراكية ليست غريبة على الفكر العربى الإسلامى. وكتبت جريدة «الجمهورية» القاهرية تقول: «إن الأفكار الاشتراكية واردة فى تعاليم الأنبياء وكذلك فى نظريات المصلحين الإسلاميين منذ زمن قديم. وإذ يطرح الإسلام البرنامج العام، فإن الاشتراكية الإسلامية تسمح بإجراء الإصلاح الضرورى لأوضاعنا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية على أساسه» [٢٠٦ فى ٣١ / ١٢ / ١٩٦٥]. «إن الاشتراكية العلمية تتفق مع الشريعة الإسلامية» [٢٠٢ فى ١٩٦٧/٢/٢٦].

ويؤكد أنصار الاشتراكية الإسلامية أن النظام الاشتراكى هو نظام إسلامى - أنه يقع بين ديموقراطية الغرب والشيوعية وأكد عبد المنعم شميس: «إننا نرفض الرأسمالية والشيوعية ونبنى مجتمعنا على الأسس الواردة فى القرآن [١٣٥ ص ٤٦].

سبق لنا الحديث عن اعتقاد الزعماء القوميين الديموقراطيين، وحتى أكثرهم تطرفا بضرورة مراعاة التقاليد الإسلامية التى تشكّل الخصوصية القومية. وكتب خالد محيى الدين رئيس حزب التجمع القومى التقدمى المصرى يقول: «إن أمامنا مهمة كبيرة هى الجمع بين تراثنا الثقافى والبرنامج الأكثر طليعية للثورة الاجتماعية والتوفيق بينهما». ثم واصل قوله: «ونعد هذا التوفيق مدخلا ممكنا ووحيدا يستجيب لتقدمية الإسلام وعقلانيته.. إن الماركسية والدين لا يتناقضان.. وإن موقف الاشتراكيين جوهرا وروحا قريب، فى رأينا، من جوهر الدين» [٢٣٣ فى ١٩/٢/ ١٩٧٥ص].

لقد ارتبط بعض انصار «الاشتراكية الإسلامية» بالتنظيمات الدينية السياسية الأكثر تطرفا التى وُلدت على أرض خيبة الأمل التى اصابت جزءا من المثقفين والشباب العرب بعد فشل تجربة التطور على الطريقة الغربية والسعى العفوى للفئات الدنيا والوسطى فى المدينة إلى تحقيق العدالة الاجتماعية والتغلب على صعوبات وضعها الاقتصادى.

كتب أحمد حسين زعيم الجبهة القومية «مصر الفتاة» (التى سميت فيما بعد

بـ «الحزب القومى الإسلامى» وتحولت عام ١٩٤٨ إلى الحزب الاشتراكى المصرى) فى كتابه «الاشتراكية التى ندعو إليها» (القاهرة، عام ١٩٥١) يقول: «إن اشتراكيتنا تنبع من جوهر الإسلام ذاته وتتفق والرسالة السامية التى أخذها على عاتقه». واقترح أحمد حسين برنامجا كاملا لإعادة توزيع الثروات مما كان له أثره فى التصورات اللاحقه حول الاشتراكية القومية فى العالم العربى. وينص هذا البرنامج على تأميم فروع الاقتصاد ذات الأهمية الحيوية للمجتمع وتحديد حجم ملكية الأرض الزراعية (بخمسين فدانا) وتوزيع الأراضى المؤممة على صغار الفلاحين (بواقع خمسة أفدنة للفرد الواحد) وبسط المبدأ التعاونى فى الزراعة.. إلخ.

وصدر فى القاهرة عام ١٩٥٠ كتاب بعنوان «من هنا نعلم» لمحمد الغزالي أحد أشهر منظرى الجناح اليسارى للإخوان المسلمين والذى ترأس حينذاك إدارة المساجد فى وزارة الأوقاف. كان هدف كتاب الغزالى هو الرد على كتاب خالد محمد خالد «من هنا نبدأ» (القاهرة، ١٩٥٠) والذى نال شهرة واسعة ومثل تحديا مباشرا للإخوان المسلمين. حاول محمد الغزالى فى كتابه التأكيد على أن الإسلام لكونه نظرية دينية واجتماعية - سياسية مكتملة قادر على انقاذ البشرية من الفناء. ويطلق محمد الغزالى على نظريته اسم «الاشتراكية الإسلامية» مؤكدا أنها تقوم على مبدأ التوحيد والإخاء البشرى وأنها خالية من صور التمييز على أسس طبقية أو تملكية. ويجب على الدولة الإسلامية، حسب قول الغزالى، ضمان التوظيف الكامل للأيدى العاملة وتطوير الاقتصاد وعدم السماح بالترف الزائد والكماليات [١٨٧ ص ٢٢٣] . وفى كتاب آخر له بعنوان «الإسلام والمناهج الاشتراكية» (القاهرة، عام ١٩٥١) يحدد الغزالي فكرته قائلا: «إن الإسلام مدعو لتخليص البشرية من الرأسمالية والشيوعية، فالإسلام بخلاف الأخيرة، لا يقبل إخضاع الفرد للدولة ولا يرفض حق الملكية الخاصة وينفى النظرية المادية. كما أنه لا يقبل ما تتسم به الرأسمالية من الأنانية وروح الجشع» [٧٣ ص ٩٠ - ٩١]. ويعتقد الغزالى أن الفقر عار ووصمة على جبين المجتمع بأكمله. ومن شأن التعاليم الإسلامية القاضية بأداء الزكاة والصدقة السماح بتوفير حياة لائقة لكل فرد من أفراد الجماعة. وأن الثروة التى يتم جنيها بطريق الحلال أمر خير، لأن رأس المال له وظائف اجتماعية نافعة وليس مجرد ملكية خاصة.

ويشير المؤلف بعناية خاصة إلى الأهمية الفائقة للعمل وعدم السماح بإذلال الإنسان الكادح [٧٣ ص ٥٢، ٦٤، ١٣٤ - ١٣٨].

وحسب فكرة منظّر آخر للإخوان المسلمين هو مصطفى السباعى، الذى حظى كتابه «اشتراكية الإسلام» برواج واسع جدا فى الدول العربية فى الستينيات، فإن النموذج المثالى للمجتمع الإسلامى قريب الشبه من النموذج المعاصر للاشتراكية. ويعتقد السباعى أنه لا يتطلب من أجل بلوغ أهداف الاشتراكية سوى تنفيذ تعليمات القرآن والشريعة التى تنظم علاقات الملكية، وتكفل تضامن الأمة الإسلامية وهو مفهوم أشمل من الروح الجماعية فى الاشتراكية، حسبما يرى المؤلف. ويطلق السباعى، شأنه شأن الغزالى على مجمل قيم السلوك الاجتماعى والتعاليم المتعلقة بالأمور الاقتصادية «الاشتراكية الإسلامية». ويرى جوهر الاشتراكية فى القضاء على استغلال الإنسان للإنسان وفرض المساواة بين أفراد المجتمع والقضاء على الفقر. و «الاشتراكية الإسلامية» تعترف بالحق الطبيعى للإنسان فى السكن وحماية الصحة والحرية الشخصية والملكية واحترام الفرد. إنها تكفل - حسب رأيه - مستوى حياة لائقا لكل فرد على أساس الحد الأدنى الضرورى للحياة (المسكن وتكاليف العائلة ووسائل النقل والكتب وأدوات العمل والحق فى الضمان الاجتماعى). ويرى السباعى أن مبادئ «الاشتراكية الإسلامية» صالحة لكل مجتمع ولكل أمة مهما تكن تقلبات التطور الاجتماعى والثقافى للبشرية.

وإذا كانت النظريات البورجوازية الصغيرة حول «الاشتراكية الإسلامية»، التى طرحها فى الخمسينيات والستينيات بعض ايديولوجيى الإخوان المسلمين». تتسم بطابع محافظ وتتجه إلى تنظيم وقائع الحياة العصرية حسب تعليمات القرآن والسنة وإلى العودة لمؤسسات المجتمع الإسلامى المبكر وقيمه، فإن ما طرحه زعيم الثورة الليبية معمر القذافى من اشتراكية بورجوازية صغيرة فى إطار روح الإسلام «النظرية العالمية الثالثة» يتسم بالتقدمية بشكل أساسى. ويؤكد معمر القذافى الذى طرح نظريته بصورة أكمل فى «الكتاب الأخضر» الذى صدر عام ١٩٧٦ - ١٩٧٩، إنها عبارة عن نهج اشتراكى حقيقى يقضى بقيام مجتمع يختلف جذريا عن المجتمعين الشيوعى والرأسمالى.

ويرى القذافى أن المجتمع الاشتراكى يجب أن يلبى الاحتياجات المادية

والروحية للجماهير وفق مبدأ «من لا ينتج لا يستهلك» ويشارك جميع أفراد المجتمع فى إنتاج الخيرات المادية ولا يتوقف الفرق فى حجم الخيرات التى ينعم بها كل فرد على حدة إلا على ما قدمه للمجتمع من جهد. ويقوم النظام الاشتراكى على مراعاة مبدأ المساواة ولا وجود فيه للعمل المأجور - إذ أن الاستئجار هو صورة عصرية لنظام الرق والعبودية - انطلاقا من أن الناس جميعا شركاء فى العمل والاستهلاك. ويسود فى المجتمع الاشتراكى نوعان فقط للملكية: الملكية الخاصة (غير المستغلة) والملكية الاشتراكية وتتمثل وظيفته الأولى فى تلبية الاحتياجات الطبيعية للإنسان دون ترف زائد (الغذاء والمسكن والملابس والتنقل). وبمقدور كل فرد أن يملك مسكنا واحدا - كوخا أم قصرا حسب امكاناته - ولا يسمح بتأجير المساكن، أما الملكية الاشتراكية فهى للشعب بأسره.

تعتمد «النظرية الثالثة» على الإسلام برغم خلو «الكتاب الأخضر» من الاستشهاد بالقرآن (ربما لأن هذه «النظرية العالمية لا تخص المسلمين وحدهم). وليست صدفة البتة أن يضمّن القذافى نظريته فى «كتاب أخضر» (إذ أن «الأخضر» هو لون راية النبى محمد). ونعيد إلى الأذهان قول القذافى: «إن الدين والقومية قوتان محركتان رئيسيتان للتاريخ». وأضاف زعيم الثورة الليبية قائلا: «إننا نعارض الماركسية التى ترى فى العامل المادى - الاقتصادى أساسا للعملية التاريخية. إننا لا نستثنى الاقتصاد من عداد عوامل التطور التاريخى إلا أنه، فى رأينا، يشغل هنا المرتبة الثالثة أو الرابعة أو حتى الخامسة».[٢٠٢ فى ١٩٧٣/٢/٩]. ونص اعلان ٢ مارس ١٩٧٧ حول قيام السلطة الشعبية فى الجماهيرية الليبية على دور القرآن فى تنظيم العلاقات الاجتماعية لأنه يحتوى، كما قال القذافى، على «مجموعة تشريعية اجتماعية متكاملة تشمل جميع ميادين الحياة مما يبرر عدم فصل الدين عن الدولة» [٢٣٣ فى ١٩٧٥/١/١٧]. وبعد الانقلاب الثورى بوقت قصير أعلن القذافى قائلا: «إن اشتراكيتنا هى اشتراكية الإسلام - اشتراكية الدين الصحيح - الاشتراكية التى تعتمد على تراث الشعب الليبى وعقيدته وإيمانه» [٢٤٠ لعام ١٩٧٠ عدد ٢ ص ٢٠٧]. وعاد بعد بضعة أيام ليكرر: «الاشتراكية ليست غريبة على الشعب الليبى. وهى ليست بنت ثورة الفاتح من سبتمبر. لقد كان الإسلام الحقيقى دينا

اشتراكيا، واشتراكيتنا قائمة على تنفيذ تعاليم الإسلام»[٢٤ . ص ٨ . ٢].

يستخدم ايديولوجيو المزج بين الإسلام والاشتراكية بصوره المختلفة المجموعة نفسها من التعاليم والتوجهات الدينية والقانونية الواردة فى القرآن والسنة بالرغم من اختلاف مواقفهم الطبقية وتمايزها. وانطلاقا من تحديد ماهية الطبقة أو الفئة الاجتماعية الى تخدم مصالحها الطاقة الفكرية للاشتراكية الإسلامية ومكوناتها يمكن لهذه الطاقة أن تستغل لصالح التقدم، لكنها وفى أحيان كثيرة تستغل أيضا لمناهضة النفوذ المتنامى للاشتراكية العلمية. وليس الأمر بعسير لاسيما أن القرآن والأحاديث النبوية، إذا تم تفسيرهما بمعزل عن الوضع التاريخى الذى رافق ظهورها، تكشف عن عشرات الأوجه ومئات المعانى مما يتيح إمكانية تبرير حتى الآراء المتناقضة بنفس القدر من النجاح بالاعتماد على القرآن والسنة. لذلك يظهر الجوهر الاجتماعى والطبقى لمختلف أشكال «المزج» فى المعنى الذى تفسر به تعاليم الإسلام. فعلى سبيل المثال، عارض مصطفى السباعى الخطط الواسعة للتأميم واشتراكية عبد الناصر «التعاونية» المعتمدة على دور الدولة القيادى فى الاقتصاد، بينما اعتبر شيخ الأزهر محمود شلتوت الصيغة المصرية للاشتراكية أكثر ملاءمة من أجل تطبيق البرنامج الاجتماعى الشامل؛ لأن الدولة بالذات قادرة على ضمان نمو الإنتاج بأكبر قدر، مع ملاحظة أن كليهما استشهدا بالقرآن والسنة.

ولكى يموه الملك الحسن الثانى ملك المغرب بعبارات «اشتراكية» على محاولته لإبطاء تفسخ المجتمع الاقطاعى، لجأ لوضع صيغة من صيغ الاشتراكية الاقطاعية، وجعلها أساسا للسياسة الرسمية للبلاد منذ عام ١٩٧٣. وسعيا منه إلى تخفيف حدة التوتر الاجتماعى فى المغرب، أعلن الملك عن خطته لبناء الاشتراكية فى إطار روح الإسلام بالقضاء على الظلم الاجتماعى واستغلال الإنسان للإنسان. ووعد الملك الفقراء بالثروة دون المساس بممتلكات الأغنياء وهو يتوجه إلى الجماهير لاستمالتها إلى جانبه فى مواجهة الليبراليين والبورجوازية المغربية الصاعدة الى باتت تشكل خطرا جديا على الاقطاعيين وسلطة الملك. ويستمر الحسن الثانى فى مناوراته معتمدا على البيروقراطيين والضباط والبورجوازية البربرية الى يضعها فى مواجهة العنصر العربى.

كما يستند إلى تعاليم الإسلام الاجتماعية حزب «الاستقلال» البورجوازى

القومى ذو النفوذ الكبير فى المغرب. ومن الأهداف الرئيسية للحزب، كما ينص برنامجه الصادر عام ١٩٦٠، تحقيق «العدالة الاجتماعية فى إطار الإسلام والحضارة العربية». وأكد علال الفاسى مؤسس الحزب قائلا: «لنا فى القرآن خير دستور وخير رسائل الاقتصاد السياسى. وبامكانه أن يُغنى المسلم المعاصر تماما عن بيان حقوق الإنسان[١٦٠ ص ٩٢]. ومنذ عام ١٩٦٣ سار الحزب على نهج تطبيق نظرية «التعادلية» التى عبر عن أسسها علال الفاسى فى كتابه «النقد الذاتى» الصادر عام ١٩٤٩. ويسعى الحزب إلى بناء مجتمع ديموقراطى يصون الاستقلال القومى ويكفل العدالة الاجتماعية ويخلو من الاستغلال وسيطرة رأس المال. وتقوم نظرية «التعادلية» على امكانية إنشاء بنية اجتماعية خالية من الطبقات تجسد مبدأ تعادلية القوى الاجتماعية. وهذه التعادلية تتحقق عن طريق الحد من الطموحات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المفرطة لبعض الطبقات والفئات الاجتماعية لما فيه مصلحة المجتمع ككل. وإذ يعترف الحزب بالطابع الطبقى للمجتمع ويقبل بامكانية وجود تناقضات وصراع بين الطبقات فإنه يرى من الضرورى إعادة توزيع الثروة القومية وضمان مبدأ تكافؤ الفرص لجميع المواطنين وتقريب المستويات المعيشية لكل فئات السكان وكذلك تعايشها بإنسجام بفضل طموح الجميع إلى العدالة والمساواة وأمن الوطن».[١٠٧ ص ١٩، ٧٤، ص ٨٧].

إن التعادلية هى نوع من «الاشتراكية الإسلامية» تكرس عمليا النظام الاقتصادى الرأسمالى وتجمع - بصورة توفيقية - بين عناصر الاشتراكية والدفاع عن الملكية الخاصة والاستثمار الخاص مع تحديدهما وفقا لروح «الاشتراكية الإسلامية».

وإلى جانب الاتجاه الذى يستغل ممثلوه انتشار الأفكار الاشتراكية وشعبيتها للذود عن الأنظمة البالية أو الأنماط البورجوازية، يوجد اتجاه آخر يهدف إلى تبرير برنامج التحولات الجذرية من خلال القرآن والسنة وترسيخ مبادئ الاشتراكية فى وعى الجماهير غير المتطورة سياسيا. فإذا كانت «الاشتراكية الإسلامية» بالنسبة لمصطفى السباعى تماثل عمليا التخيل العجيب للرأسمالية البورجوازية الصغيرة غير الاحتكارية والخالية من أمراض النظام الرأسمالى، فإن الاقتصادى المصرى محمد العربى يعتقد فى ضرورة الملكية الخاصة، كما أوصى بها القرآن،

لما فيه مصلحة صاحبها والمجتمع ككل لإنها تحفز روح التطور الاقتصادى[١٥ ص ٤٤٤]. وإذا كان الكاتب المصرى المعروف مصطفى محمود يشير إلى أن حرية الفرد فى الحصول على الربح تعد مبدأ هاما من مبادئ البرنامج الإسلامى وأن توظيف رءوس الأموال فى البناء والتنمية هو مثل الصلاة والواجبات الدينية الأخرى التى نسعى بها لمرضاة الله ورحمته فى الحياة الآخرة[٦٧ ص ٧٧]. فإن خالد محيى الدين يرى أن «الاشتراكية الإسلامية» توفق بين قوانين الاشتراكية العلمية وروح الإسلام. ويؤكد الاشتراكى المصرى هذا بقوله: «إذا فسّرنا القرآن تفسيرا صحيحا فسنصل حتما إلى الاشتراكية» ويستمر محيى الدين قائلا: يمكن لتفسير القرآن أن يأخذ محتوى طبقيا مختلفا. وأنا اختار التفسير الثورى. وفى كتابه «الدين والاشتراكية» (القاهرة، عام ١٩٧٦) يبرز خالد محيى الدين تلك الجوانب بالذات التى تمثل نقط الالتقاء بين الاشتراكية والإسلام؛ فمثلا يفسر لصالح الكادحين توصية القرآن بالشكل الجماعى للملكية أهم مصادر الخيرات المادية قائلا إن النظام الاجتماعى للقرآن يتضمن مبادئ الجماعية. كما يشير إلى آية قرآنية يمكن تفسيرها بأنها اعتراف بحق الفقراء فى الاستيلاء على جزء من ثروة الأغنياء الذين تقع عليهم مسئولية وجود البؤس.. إلخ.

وفى عام ١٩٦٢ نشر الكاتب المصرى عبد الرحمن الشرقاوى كتابا بعنوان «محمد رسول الحرية» يقدم فيه النبى محمدا بوصفه مصلحا اجتماعيا يدعو للمبادئ الاشتراكية لصالح الكادحين ويبدو صراعه ضد الشرك وكأنه صراع ضد الرأسمالية [٢٣٥ لعام ١٩٧٥ عدد ٢ ص ١٠٢].

إن نظريات «المزج» بين الإسلام والاشتراكية تمثل تشكيلة من الآراء الاجتماعية البورجوازية الصغيرة غالبا والخرافات الدينية والمثالية الذاتية. إنها الايديولوجيا المستقرة لدى الفئات المتوسطة فى المدينة غالبا والتى تخشى الرأسمالية بأشكالها المتطورة والشيوعية على حد سواء، إنها اشتراكية تسمح بالملكية الخاصة وتؤكد على امكانية الانسجام بين العمل ورأس المال.

إن «الاشتراكية الإسلامية» - حتى فى أكثر صورها يسارية - لا تغلق امكانية تطور الرأسمالية، وتشكل عائقا على طريق تبلور الوعى الطبقى للبروليتاريا، وتحول دون انتشار أفكار الاشتراكية العلمية. ولهذا لا يمكن تحديد المغزى الحقيقى للنظريات القائمة على تعاليم الإسلام إلا بصعوبة بالغة نظرا لأن

جميع الايديولوجيين والكتاب الاجتماعيين الإسلاميين يستخدمون اسلوبا واحدا فى تعليلاتهم ويعتمدون جميعا على القرآن والسنة.. إنهم جميعا ينطلقون - شاءوا ذلك أم أبوا - من واقع كون الاشتراكية قد اكتسبت أهمية عالمية بصفتها نظرية متكاملة للتطور الاجتماعي. وبعضهم يسعى لاثبات مبادئها بالقرآن زاعمين أنه يحتوى على نموذج مكتمل لها. بينما يحاول البعض الآخر إثبات تفوق المقولات الاجتماعية للإسلام على نظيرتها فى الاشتراكية التى ينظرون إليها بوصفها ايديولوجيا مستوردة دخيلة على المسلمين، ويقفون إلى جانب التقيد الصارم بأعراف الدين رافضين الاشتراكية رفضا قاطعا.

وينطلق الفريق الأول من كون القرآن يحتوى، كما يزعمون، على المبادئ الأساسية للنظام الاجتماعى التى يمكن تفسيرها طبقا للمكان والزمان لما فيه مصلحة الأمة الإسلامية، بينما ينطلق الفريق الثانى من مفهوم مفاده أن القرآن والشريعة الإسلامية يحددان وينظمان حياة الأمة من جميع جوانبها.

إنهم جميعا يصورون الأصول الإسلامية للحياة فى صورة مثالية مستشهدين بتعاليم القرآن مثل الزكاة (وهى عبارة عن ضريبة على أنواع معينة من الأملاك يجرى توزيعها على الفقراء والمعدمين) والصدقة وتحريم الربا والاحتكار.. إلخ كأمور تكفل، على حد زعمهم، العدالة الاجتماعية.

وأخيرا، فإنهم جميعا يتجهون إلى المنطلقات الأخلاقية للإسلام ويبحثون جاهدين عن التعليل الإسلامى للمواقف الاجتماعية والسياسية للمسلم فى الظروف الراهنة. ويفسرون القرآن والسنة بطريقة تسمح بتبرير مساهمة المسلم فى الحياة الاجتماعية وترسيخ مكانة الإسلام على هذا الأساس بوصفه النظام العقائدى الأمثل.

ولا يمكن تحديد الجوهر الطبقى الاجتماعى لمثل هذه النظريات إلا من خلال معرفة ودراسة الظروف التاريخية العينية. وهو يظهر فى «تفضيل» هذه أو تلك من تعاليم الإسلام وفى طريقة تفسيرها ووضعها موضع التنفيذ. وبينما يبرز بعض الكتاب الدور الهام للملكية الخاصة بالنسبة للمجتمع، يذود آخرون بحماسة عن مبدأ الجماعية. وتواجه الآراء التى ترفض دمغ الحكم «الإسلامى الصرف» بالثيوقراطية (بحكم رجال الدين) والدكتاتورية بالقول بأن الإسلام يكفل ديموقراطية واسعة وخاصة للكادحين.

الاشتراكية العربية

تولى «الاشتراكية العربية» اهتماما كبيرا للخصائص القومية والإسلام، وهى تمثل - نوعا قوميا من الاشتراكية. وكانت مذهبا رسميا فى مصر فى عهد جمال عبد الناصر (برغم معارضة جمال عبد الناصر لهذه التسمية) وتشكل الآن جزءا هاما من ايديولوجية البعثيين.

وإذا كانت التعاليم الإسلامية تشكل الأساس الوحيد للاشتراكية فى نظريات «الاشتراكية الإسلامية» وإذا كان المسلمون المتمسكون بدينهم يرون فى هذه التعاليم نموذج المجتمع المثالي، فإن «الاشتراكية العربية» بمختلف أشكالها تعتبر القيم الإسلامية أحد مصادر الفكر الاشتراكى إلى جانب الاشتراكية الاصلاحية والاشتراكية العلمية وحتى النفعية. إن التسمية فى حد ذاتها - الاشتراكية العربية - هى خير دليل على أن الحديث، يدور بلا جدال، عن نظرية قومية.

ويفسر الايديولوجيون العرب «الاشتراكية العربية» بوصفها نظرية عربية للنظام السياسى الذى تلعب فيه الاشتراكية دور أداة بناء الهيكل الاقتصادى للدوا : القومية وتحدد مبادئ إعادة بناء الاقتصاد القومى. ويعلنون طريق الوحدة القومية طريقا نحو الازدهار قاصدين إذابة الفوارق بين الطبقات الاجتماعية وتوحيد جهود وقوى الشعب العامل.

أكد عبد السلام عارف الرئيس السابق للجمهورية العراقية قائلا: «إننا نؤيد الاشتراكية العربية المعتدلة ونرفض الاشتراكية المستوردة المتطرفة. اننا نتمسك بالاشتراكية العربية التى تعتمد على تقاليدنا وعقائدنا» [٢.٩ فى ١٩٦٥/١١/٢٢]. إن مثل هذه الأقوال كثيرة لدى أنصار الاشتراكية العربية.

وفى كتابه «أسس الاشتراكية العربية» (القاهرة، عام ١٩٦٥) ذكر الكاتب المصرى عصمت سيف الدولة الاشتراكية العربية فى عداد الأهداف الرئيسية الثلاثة لحركة القومية العربية حرية، اشتراكية، وحدة، كما نص عليها ميثاق العمل القومى. ويرى المؤلف أنه لا يمكن حتى وضع أسس الاشتراكية مادامت الوحدة العربية لم تتحقق بعد.

ويشير الكاتب إلى أن الاشتراكية العربية تختلف عن النظريات الاشتراكية الأخرى بعدة خصائص؛ فهى تعتمد على القيم الإسلامية التى شكّلت عاملا هاما

فى تكوّن القومية العربية، كما أنها تنص على بناء المجتمع الخالى من استغلال الإنسان للإنسان دون اللجوء إلى القضاء على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج (بخلاف الماركسية). بل تدافع عنها مادامت لاتتسم بطابع استغلالى. وتنطلق الاشتراكية العربية - بخلاف الشيوعية - من مبدأ وحدة الأمة. والاشتراكية العربية وحدها، كما يرى أنصارها، تحل معضلة الجمع بين التقدم الاقتصادى وحرية الفرد غير الممكنة إلا فى ظل الاشتراكية.

كتب الشخصية البارزة فى حزب البعث العراقى منيف الرزاز قائلا: «إن الاشتراكية العربية بوصفها ثورة اقتصادية - اجتماعية وفكرية قد حفزها الوجود العربى والإسلام». ثم يواصل قوله: «تعتبر الاشتراكية العربية فى الواقع نظاما قوميا لإنها تهدف إلى تخليص الاقتصاد القومى والكوادر القومية من السيطرة الإمبريالية وإلى بناء الاشتراكية من الطراز القومى فى جميع الأراضى العربية»[٧٩ ص ٦٢ - ٦٣].

ومن أوائل من نادى بنظرية «الاشتراكية العربية» الكاتب الاجتماعى المصرى خالد محمد خالد الذى أكمل تعليمه فى جامعة الأزهر. فقد أثار كتابه «من هنا نبدأ» الذى سبق أن ذكرناه، والصادر فى القاهرة عام ١٩٥٠، صدى واسعا فى الدول العربية. يقول هذا الشيخ الأزهرى إن سيادة الإيمان الحقيقى لن تكون إلا فى عالم تظلله العدالة الاجتماعية لأن تلبية الاحتياجات الأساسية لجسد الإنسان ورفاهيته المادية يعدان من المقدمات الضرورية للتطور الروحى للإنسان، وبالتالى لن تستطيع الأمة بلوغ الكمال إلا فى ظل الاشتراكية [١١٧ ص ١٠، ٦٠٢، ٤٣١]. ويستطرد خالد محمد خالد قائلا : إن الاشتراكية ليست ابتكارا روسيا، فهى من مظاهر طبيعة البشر ذاتها ولا يمكن سوى للاشتراكية أن تكفل العدالة الاجتماعية و«هذا ما أقره العالم أجمع». ويحدد خالد محمد خالد العدالة الاجتماعية بوصفها «مجموعة من المبادئ والضوابط قادرة على جلب أكبر قدر من المنفعة للمجتمع وتكفل التغلب على جميع اعتبارات الربح الآنى»[١١٧ ص ١٢٧].

ويعارض خالد محمد خالد أولئك الذين يرون فى الاشتراكية نظاما قائما على توصيات القرآن بالتبرع والتمتع بروح «الخير» فقط، ويقر بأن مثل هذا الاسلوب غير مقبول بالنسبة للشعوب التى تعتز بكرامتها القومية وقيمتها. ويضيف

الداعية المصرى قائلا: إن الإسلام لا يشجع الاستجداء ويبارك العمل. فالمجتمع الذى تنظم فيه العلاقات بين الناس على أساس الحقوق والواجبات لا يحتاج إلى الصدقات. [١١٧ ص ٥٣، ٥٦ - ٥٧].

وتحدث خالد محمد خالد عن امكانية بناء الاشتراكية فى دولة ديموقراطية علمانية، داعيا بحزم إلى ضرورة فصل السلطات وفصل الدين عن السياسة. ومن أجل ذلك لابد، فى رأيه، من إجراء الإصلاحات وإعادة توزيع الملكيات الكبيرة والتأميم الجزئى لوسائل الإنتاج وتقنين الحد الأقصى لإيجارات الأراضى الزراعية وضمان حقوق الكادحين وتحرر المرأة.. إلخ. ووقف بحزم ضد الاحتكارات وأيد رقابة الدولة على الرأسمالية لأنه أعتقد أن الرأسمالية لا يمكن القضاء عليها بل أنها ستزول من تلقاء نفسها عندما تحل نهايتها الطبيعية التاريخية.

واقترح خالد محمد خالد خلق أسس «الديموقراطية البنيوية»، أى القاعدة الاقتصادية والاجتماعية للاشتراكية مضيفا إليها «ديموقراطية حياة الجماعة» و«الديموقراطية السياسية» [١١٦ ص ٩٧، ١٣٣، ١٨٢].

ويبدو أن خالد محمد خالد لا يعد من منظرى «الاشتراكية الإسلامية» - لكونه لا ينتمى إلى عداد أولئك الذين لا يجدون الارشادات الملموسة لحل القضايا الاقتصادية والاجتماعية سوى فى تعاليم الإسلام - ويصر على ضرورة بناء الدولة العلماينة. إلا أنه يقترب منهم عندما يقر بالأخلاقيات الإسلامية أساسا لضبط وتنظيم العلاقات بين أفراد الجماعة وينظر إلى الاشتراكية بوصفها مرحلة على طريق تعزيز مواقع الدين فى حياة البشر.

ولعل «الانفجار الإسلامى» الذى شهدته أواخر السبعينيات وبداية الثمانينيات قد أثر على مواقف خالد محمد خالد، فبالرغم من كونه يقف - كما فى السابق - إلى جانب دولة عصرية فى العالم الإسلامى قائمة على مبادئ الإسلام، نجده لم يعد عند اصراره على فصل الدين عن السياسية، وقد صار الآن من أنصار الدولة الإسلامية التى ينظم حياتها قائد روحى أعلى أو مجموعة من كبار العلماء [٢.٢ فى ٥ / ٨ / ١٩٨٠].

«الاشتراكية الديموقراطية التعاونية» الناصرية

كما سبق أن رأينا فإن بعض مبادئ «الاشتراكية الإسلامية» وآراء خالد محمد خالد- خاصة فكرته حول طبيعة «الاشتراكية التعاونية» - قد سبقت بعض الشئ فكرة جمال عبد الناصر التى طرحها فى ديسمبر عام ١٩٥٧ حول بناء «مجتمع اشتراكى ديموقراطى تعاونى» خال من استغلال الإنسان للإنسان فى مصر.

قامت هذه الفكرة على مفهوم وجود قوة تلاحم داخلية ملازمة لكل مجموعة عرقية وأيضا على مبدأ العدالة الاجتماعية للجميع. وقتها قال جمال عبد الناصر إن تطور الفكر الاجتماعى يدل على انعدام الصراع الطبقى فى المجتمع المصرى. أما الجوهر الديموقراطى للاشتراكية التعاونية فيعبر عنه الهدف المنشود نحو تكوين شخصية حرة متحررة من الاستبداد والدكتاتورية والاستغلال فى ظل الحرية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وقال أيضا إن الاشتراكية سميت تعاونية لكون التعاون «رمزا للإخاء» وشكلا من أشكال الديموقراطية وأداة لبلوغ الهدف المذكور. ويتيح التعاون حشد القوى من أجل زيادة الإنتاج لما فيه مصلحة الفرد والمجتمع[٢.٢ فى ١٧ / ٧/ .١٩٦].

لقد حظى الخيار الاشتراكى بتعليل نظرى واضح فى ميثاق العمل القومى (عام ١٩٦٢)، تلك الوثيقة التى عكست - إلى حد كبير - أفكار جمال عبد الناصر وطموحاته. يقول الميثاق إن الاشتراكية تقضى ببناء مجتمع العمل وتكافؤ الفرص، مجتمع الإنتاج والخدمات. وإذا كانت الديموقراطية هى الحرية السياسية، فإن الاشتراكية هى الحرية الاجتماعية ولا يمكن الفصل بينهما (بالمناسبة لا يحدد الميثاق هو الآخر مفهوم العدالة الاجتماعية الذى ظل مفهوما مجردا على الدوام فى نظريات الايديولوجيين غير البروليتاريين).

واحتفظت «الاشتراكية التعاونية» شأنها شأن النظريات البورجوازية الصغيرة الأخرى، للاشتراكية «القومية الطراز» بمبدأ الملكية الخاصة. قال زكريا محيى الدين أحد أنشط أعضاء تنظيم «الضباط الأحرار» الذى قام بثورة يوليو ١٩٥٢: «لقد ابقينا على مبدأ الملكية الخاصة لأنه يدخل فى طبيعة الإنسان ويحفز النشاط والإنتاج والتراكم ويشحذ المبادرة والابتكار. إلا إننا اسبغنا على الملكية وظيفة اجتماعية خاصة ضمن نظام لا يسمح بتحولها إلى سلاح للسيطرة

والاستغلال»[٢.٢ فى ١٨ / ١٠ / ١٩٦١].

وينطلق «الاشتراكيون العرب» من مقولة الوظيفة الاجتماعية للملكية عند معالجة قضايا إعادة البناء الاقتصادى. وهم يقسمون رأس المال إلى «مستغل» و «غير مستغل» حيث يجب القضاء على الأول، أما الثانى فيستحق الدعم الكامل لصالح تنفيذ الخطط القومية للتنمية. وبعد إقرار «القوانين الاشتراكية» الناصرية عام ١٩٦١ ظهر فى القاموس السياسى مفهوم جديد: «رأس المال القومى». وشرحت جريدة «الأهرام» فى ٩ يناير ١٩٦٢ أن المقصود «بالرأسماليين القوميين» هم أولئك الذين يستجيب نشاطهم لمصلحة حركة التحرر القومى ويدعم النضال ضد السيطرة الأجنبية والاستغلال الإمبريالى. وأضافت الجريدة تقول: «إن هؤلاء الرأسماليين الصغار أو المتوسطين يشكلون جزءا من ممثلى الرأسمالية القومية ويدركون كنه المصلحة العامة وتصطدم مصالحهم بمصالح رأس المال الكبير والاحتكارات والإمبريالية». ويرى الزعماء البورجوازين الصغار معيار طابع رأس المال لا فى مكانه فى إطار عملية الإنتاج بل فى وضعه فى مجال التوزيع ومستوى الدخل. وأشار عبد الناصر وهو يشرح هذا الجانب من القضية قائلا: «عندما أقول «الملاك المستغلون» [٤٧ ص ١٢٧]، لا أقصد جميع الملاك بل أولئك الذين يستخدمون ثرواتهم للاستحواذ على أكبر قدر من الربح على حساب الشعب، على حساب الذين يحصلون على رواتب ثابتة بدءا من رئيس الجمهورية وانتهاء بالعامل [٢.٢ فى ٢١ / ٧ / ١٩٦١]. لكن ما هى الثروة؟ وما هو العمل والعدالة والاستغلال؟ لقد ظلت هذه الاسئلة وتلك المفاهيم يحيطها الغموض، بل لعله تم تفسيرها لمصلحة الأغنياء خاصة أنه كان معترفا بالوظيفة الاجتماعية للعمل ورأس المال على حد سواء.

قال رئيس الجمهورية العربية المتحدة: «يحصل رب العمل على ربح مناسب مقابل رأس المال المستثمر، ويحصل العامل على أجره مقابل عمله. وكل ما يتبقى فوق ذلك يقسم بينهما أى بين رب العمل والعامل. وتنتج من هنا ضرورة أن يحصل العامل على ربع الأرباح» [٤٧ ص ١٢٠]، وعد الزعماء القوميون الشعب كتلة اجتماعية موحدة خالية من التناقضات التناحرية وإذ وجدوا فى الاشتراكية نظاما للتوجه اللاطبقى - أو فوق الطبقات - قادرا على حل المشكلات الاقتصادية لقوى الشعب بأثره، كانوا يرفضون فكرة الدكتاتورية

الطبقية لمصلحة الوحدة القومية. وحسب قول عبد الناصر فإن الدكتاتورية تبقى على التناقضات الطبقية ولا تقضى عليها. وقال «إننا ضد دكتاتورية طبقة معينة. فنحن نسير نحو الوحدة القومية». [٢.٢ فى ٢٦ / ٢ / ١٩٦٥]

وفى كتيب لعبد القادر حاتم نائب رئيس الوزراء ووزير الإعلام (عام ١٩٦٢) تحت عنوان «حول النظرية الاشتراكية» (القاهرة، ١٩٥٩)كتب يقول: «تواجه «اشتراكيتنا العربية» الشيوعية الملحدة والرأسمالية الفاشلة بوصفها نظرية لبناء مجتمع الرفاهية للجميع». واستطرد حاتم قائلا: «إن الاشتراكية الديموقراطية التعاونية بتطورها السلمى الناتج عن الوضع فى العالم العربى هى اشتراكية الشعب كله. وهى قائمة على تعاون رأس المال العام والخاص من أجل تطوير الاقتصاد الموجه. لقد استبدلنا شعار «يا عمال العالم اتحدوا» بشعار «يا عمال العالم العربى اتحدوا» [١٢٢ ص.٣]. اعيروا الانتباه : «كل الشعب» و «عمال العالم العربى».

وأطلق الاقتصادى المصرى البارز راشد البراوى اسم «اشتراكية الدولة» على نظام عبد الناصر الذى ارتأى الطريق الوحيدة للتطور فى الاصلاحات التدريجية والقائمة على مبدأ التضامن الاجتماعى مما يعنى رفض فكرة الصراع الطبقى. [٩. ص ٦٢ - ٦٣].

وكتبت جريدة «الأهرام» تقول: «إنه لا ضرورة للصراع الطبقى ولا للحرب الأهلية فى ظروف وجود المعسكر الاشتراكي العالمى الجبار وتمتع الحكومة بالدعم الجماهيرى الواسع، إننا نسير على الطريق السلمى لإذابة الفوارق بين الطبقات». وتؤكد جريدة الجمهورية القاهرية أن نظرية «إذابة الفوارق» قد أتاحت القضاء على الاستغلال فى مصر ووحدت الطاقة الروحية والقومية للشعب وأخضعتها لما فيه المصلحة العامة.

وبدوره، أكد عبد الناصر قائلا: «لدينا طريق جديدة نحو الاشتراكية فى ظروف مرحلة انهيار السيطرة العالمية للإمبريالية وميل ميزان القوى لصالح الاشتراكية العالمية وقوى التحرر القومى. وفى هذه الظروف بالذات، تكمن امكانية خلق جبهات قومية واسعة وتنتفى ضرورة قيادة البروليتاريا» [٢.٦ فى ٢٤ / ١٢ / ١٩٦٤].

لقد حاول الزعماء القوميون إغماض العين عن الصراع الطبقى مع أنه واقع

موضوعى لا يمكن إهماله. ولم يتمكن «الاشتراكيون العرب» من إنكار وجود الطبقات والصراع الطبقى بالرغم من عدم اعترافهم بوجود التناحر بين المستغلِين والمستغَلين.

قال عبد الناصر فى خطابه بمناسبة الذكرى التاسعة لثورة يوليو:

إن المجتمع المصرى قد انقسم إلى قسمين وطبقتين، طبقة الملاك المستغلين والرأسماليين وطبقة الأجراء»[٤٧ ص ١٢٧]. وجاء فى الميثاق أن الصراع الطبقى أمر طبيعى وحتمى لا يمكن انكاره أو التقليل من شأنه. وقد تستدعى الضرورة قمع المستغلين إذا أعاقوا إنجاز التحولات الاشتراكية. إلا أن جمال عبد الناصر (وهذا ما عكسه الميثاق بوضوح) ظل مقتنعا بامكانية تسوية التناقضات الطبقية بالطرق السلمية، لأن التضامن الطبقى - فى رأيه - هو أساس المجتمع المصرى. ويقر الفصل الخامس من الميثاق وعنوانه «عن الديموقراطية السليمة» المبادئ التالية: ضرورة ارتباط الديموقراطية السياسية بالديموقراطية الاجتماعية ارتباطا عضويا، وهى غير ممكنة فى ظل سيادة وسيطرة طبقة واحدة. إن الصراع الطبقى واقع لا جدال فيه، إلا أن التناقضات الداخلية فى المجتمع المصرى لا تتسم بطابع تناحرى ويمكن تسويتها بالطرق السلمية. كما أن الوحدة القومية ضرورة موضوعية ويجب قيام المنظمات الاجتماعية التى تساعد فى تنفيذ الخطط القومية وتكفل ممارسة النقد والنقد الذاتى. ولما كان لابد من جذب التأييد الجماهيرى من أجل إنجاز التحولات المنشودة دعا عبد الناصر القوى الطليعية لتوطيد تلاحمها مع الجماهير وتعميق الروابط معها [٢.٢ فى ١٦ / ٣ / ١٩٦٦].

وهكذا يمكن أن نلخص الصيغة المصرية «للاشتراكية العربية» فى النقاط التالية:

- الشخصية الحرة عماد المجتمع الحر.
- الملكية بجميع أشكالها تؤدى وظيفة اجتماعية ولا يسمح بملكية خاصة إلا إذا كانت غير مستغلة.
- تمر طريق ازدهار المجتمع الاشتراكى عبر الوحدة القومية ويسمح توحيد قوى الشعب الكادح وتذويب الفوارق بين الطبقات بتجنب الصراع الطبقى، وتعد قضية بناء الاشتراكية قضية الشعب بأسره.

وتقترب كثيرا من «اشتراكية عبد الناصر العربية» - من حيث طابعها والكثير من تفاصيلها - نظرية «التجريبية الموجهة» التى طرحها الشخصية السياسية اليمنية محمد سعيد العطار، وهو واحد من الشخصيات القليلة العدد والكثيرة الشبه بخالد محيى الدين، الذين يرون فى «الاشتراكية الإسلامية» أو «الاشتراكية العربية» فرصة للانتقال إلى تطبيق المبادئ الحقيقية للاشتراكية. وفى رأى العطار، فإنه من الضرورى إعادة بناء المجتمعات العربية على أساس اشتراكى مما يتيح أفضل توظيف للقوى المنتجة وبالتالى تلبية احتياجات المجتمع دون استغلال الإنسان للإنسان، وعندئذ يجب أن تعمم وسائل الإنتاج ويمسك الشعب المنظم بزمام السلطة السياسية. وفى مجال السياسة الخارجية ينص برنامج «التجريبية الموجهة» على انتهاج سياسة معادية للإمبريالية ومناهضة للاستغلال الاقتصادى والتبعية السياسية. وفى المجال الداخلى يرى البرنامج ضرورة الاعتماد على الاقتصاد المخطط وتعبئة الموارد البشرية والمادية وإعادة بناء الهياكل الاجتماعية بصورة جذرية ويكمن هدف السياسة الداخلية لهذه النظرية فى رفع مستوى معيشة الجماهير مع مراعاة مبدأ «لكل حسب عمله». ويعد العطار الاشتراكية أفضل النظم بالنسبة لليمن، وهى قادرة على ضمان التقدم الاقتصادى والاجتماعى السريع للبلاد. وتتحدد أولويات خطة التنمية بمراعاة الظروف المحلية والأوضاع الملموسة والتوجه الاشتراكي، وهذه هى مبادئ «التجريبية الموجهة». ويدرك المؤلف أن الاعتراف بدور هام لرأس المال الخاص فى الاقتصاد يجعل «التجريبية الموجهة» أقرب شبها إلى رأسمالية الدولة - وهذا ما لا يحبذه ويرى فى المقابل ضرورة الاعتماد على القطاعين العام والمختلط وضرورة فرض رقابة الدولة على مختلف فروع الاقتصاد» [٦٤ ص ٣٨٧ - ٣٩٠].

البعث ومفهوم «الاشتراكية العربية»

إذا كانت «الاشتراكية العربية» - فى صيغتها المصرية - تركز قبل كل شئ على بلوغ الأهداف القومية للشعب المصرى، فإن نظرية «الاشتراكية العربية» التى طرحها حزب البعث العربى الاشتراكى ترمى إلى إجراء تحولات اقتصادية واجتماعية ذات أفق اشتراكى فى إطار العالم العربى ككل. وإذ رفض الحزب

«الأنواع الغربية» للاشتراكية لكونها غير ملائمة، ورفض الماركسية بوصفها مذهبا عقائديا واقتصاديا واجتماعيا متكاملا لا يستجيب، فى رأى البعثيين، لتطلعات ووجود الأمة العربية، طرح فكرته القائلة بأن الاشتراكية جزء لا يتجزأ من مفهوم القومية العربية الأكثر اتساعا. وتنص المادة الرابعة من المبادئ العامة لبرنامج حزب البعث العربى الاشتراكى الصادر عام ١٩٥٩ على أن الاشتراكية العربية نشأت فى أحضان القومية العربية بوصفها نظاما متكاملا قادرا على ضمان اطلاق القدرات الكامنة للعرب [٢٤. لعام ١٩٥٩ عدد ٢ ص ١٩٧]. وحسب قول ميشيل عفلق فإن «الاشتراكية تجسد مفهوم الوحدة وتخدم فكرة القومية العربية» [٦٧ ص ٧٥، ٨٣].

جاء فى تقرير المؤتمر القطرى الثامن لحزب البعث فى العراق (يناير ١٩٧٤): «إن الحزب يعتبر الاشتراكية شرطا حتميا لاحراز الحرية ووحدة الأمة العربية ونهضتها على أسس عصرية»[١٦ ص ٧٨]. وصرح رئيس الوزراء السابق عبد الرحمن البزاز قائلا: «إن الاشتراكية هى الوجه الاجتماعى للقومية» [٨ ص ٨١].

وعلى امتداد السنوات الطويلة الماضية لم تطرأ تغيرات على المبادئ الايديولوجية للحزب مع انها تحدد وتفسر وفقا لمتطلبات الأوضاع المتغيرة. كتب ميشيل عفلق فى برنامجه «فى سبيل البعث» (عام ١٩٤٨) يقول: «ترمى الاشتراكية العربية، التى ولدتها روح المجتمع العربى ومتطلبات بعثه القومى، إلى انشاء نظام اقتصادى معقول وطبيعى وتجنب الكراهية المتبادلة والنزاعات الداخلية والحيلولة دون استغلال طبقة لأخرى، تلك المظاهر التى من شأنها أن تجلب البؤس والجهل وتشل قدرة الشعب على العطاء. إن الاشتراكية أداة لبعث العرب وتحقيق أهداف القومية العربية» [٦٥ ص ٧٣، ٧٧ ص ١٩].

إن النظرية البعثية ورؤيتها للمثل الاجتماعية العليا قائمة على تكريس الفكرة القائلة بأن «القومية الحقيقية» تولد الاشتراكية حتما. «الوحدة والحرية والاشتراكية» - هذا هو شعار البعثيين.

وكما يقول ميشيل عفلق: «بالرغم من أن البعث لا يفضل قضية الوحدة العربية عن قضية بناء الاشتراكية، ومع أن القضيتين تشكلان كلا عضويا، إلا أن الأسبقية للأولى فى سلم المهام البعثية».

وفى رأى البعثيين - فإن الوحدة ضرورية قبل كل شئ لأن الاشتراكية تجسيد لها، وأن الوحدة من شأنها أن تعجل بقضية بناء الاشتراكية لأن الدول ليست قادرة على تحقيق هذه المهمة على انفراد، إذ لا يمكن انجاز مهام الكفاح التحررى والبناء الاشتراكى فى ظل تشتت القوى العربية. ويتعامل البعثيون مع «القومية» بصفتها نظرية أشمل وأكمل من الاشتراكية.

كتب البعثى العراقى إلياس فرح قاصدا القومية العربية يقول : «لقد تم الآن التغلب على التناقضات بين الاشتراكية والقومية وذلك من خلال مفهومى الإنسانية القومية والقومية الاشتراكية» [٢٠٩ فى ١٩٧٩/٤/٥].

وبالطبع لا يثير الدهشة إخضاع القضايا الطبقية والاجتماعية من قبل البعثيين للقضايا القومية. كتب منيف الرزاز قائلا: «إن اشتراكيتنا لا تنبع من المادية الجدلية. إنها الطريق الوحيدة لبناء اقتصادنا المتخلف وتطويره. إنها مرحلة ما بعد نضج التناقضات الخاصة بالمجتمع البورجوازى ولابد من الوصول إليها[٧٩ ص ٦٢ - ٦٣].

ومن الآراء النموذجية للبعثيين ما يقوله الشابى، مؤلف كتاب «المغرب العربى عند مفترق الطرق» (بيروت، عام ١٩٧٣)، إذ يشير المؤلف إلى أن الاشتراكية فى الدول المتخلفة لا يمكن عدّها ثمرة الصراع الطبقى من أجل إعادة توزيع الثروة. إنها ضرورة تمليها - قبل كل شئ - الهوة المتزايدة بين الدول المتطورة والدول النامية من جانب، وعدم التوازن بين معدل زيادة الإنتاج ونمو عدد السكان فى الدول المتخلفة فى الجانب الآخر. وبالتالى تكمن المهمة الرئيسية فى تنفيذ خطط التنمية من أجل دخول القرن العشرين. ويعتقد الشابى أن الاشتراكية لا يمكن أن تبنى فى بلد واحد، وإنما يجب بناؤها فى كل الأقطار العربية [١٣٢ ص ١٧].

يضيف ميشيل عفلق، بعد أن عرّف الاشتراكية بأنها «نظام اقتصادى مرن يستطيع أن يخدم مصالح أية أمة»[٦٧ ص ٧٥]. شارحا شكلها العربى: بقوله «إن الاشتراكية العربية نظام اقتصادى يضمن إعادة توزيع الثروات فى الوطن العربى ووضع أسس التنمية الاقتصادية القادرة على كفالة العدالة والمساواة بين المواطنين وانجاز انقلاب جذرى فى مجال الإنتاج» [٦٧ ص ٨]. ويعلن برنامج حزب البعث عن طموحه نحو تحقيق المساواة والقضاء على الاستغلال وتأميم

الخدمات الاجتماعية والصناعات الكبرى ووسائل النقل (مقابل تعويضات مناسبة) وتحديد ملكية الأراضى فى حدود قطعة الأرض التى يستطيع مالكها أن يستغلها دون اللجوء إلى العمل المأجور. وينص البرنامج على الإبقاء على الملكية الخاصة الصغيرة وحقوق الوراثة مادام هذا لا يناقض المصلحة القومية مع الاحتفاظ بمبدأ ألا يعود أى نشاط على صاحبه بربح يفوق متوسط دخل غالبية السكان.

ويعلن حزب البعث العربى الاشتراكى عن عزمه على تغيير الطابع الاستغلالى للملكية الخاصة من خلال وضع الأطر التى تكفل أن ينتزع عنها طابعها المعادى للمجتمع. إذ يعترف الحزب بدور معين للملكية الخاصة (فى صورة رأس المال القومى غير المستغل) فى بناء المجتمع الجديد- مع إقراره بعجزها عن إنجاز مهمة إعادة البناء الحقيقية لمجمل الحياة الاجتماعية بحكم مهادنتها للامبريالية العالمية - فإنه يركز على تطوير قطاع الدولة ودوره فى الاقتصاد. ويرى الحزب أن الاشتراكية - إلى جانب الحفاظ على القطاع الخاص غير المستغل - هى الطريق الوحيد لإنجاز التطور. وفى رأيه أنها تختلف عن الرأسمالية بوصفها نظاما يقترن بالاستغلال واللامساواة الاجتماعية، وعن الشيوعية التى تعرقل تطور المبادرة الشخصية. ويعترف حزب البعث بالملكيات الخاصة التى تتكون بعيدا عن استغلال عمل الغير» [٢٠٩ فى ٥ / ٤ / ١٩٨٠].

قال صدام حسين رئيس الجمهورية العراقية: «إننا على قناعة وإيمان بأن الملكية سوف ترافق النشاط الاشتراكى دائما فى الأفق التاريخى. ونحن نؤمن بضرورة انتشار المبادرة الشخصية فى جميع ميادين الحياة [٢٢٣ لعام ١٩٨٠ عدد ١٢٣ ص ٤]، وبالأحرى فإن الموقف من الملكية الخاصة والمبادرة الشخصية موقف مبدئى وخط استراتيجى لنا. وعلى الحزب والثورة أن يحددا ويوجها المبادرة الخاصة لما فيه مصلحة المجتمع بأسره»[٢٠٩ فى ١٣ / ٢ / ١٩٨٠].

قامت النظرية البعثية، شأن جميع الأشكال الأخرى من الاشتراكية غير البروليتارية، على مقولة ضرورة «السلام الطبقى من أجل بناء الاشتراكية» وتحقيق أكبر قدر من الانسجام والتضامن بين المواطنين» [٦٥ ص ٤٩]. وحتى يومنا هذا يرفض حزب البعث مقولة الصراع الطبقى بوصفه محركا رئيسيا لتطور المجتمعات. ويعتقد البعثيون أنه نظرا لأن الأغلبية الساحقة من الشعب لها

مصلحة مباشرة فى تغيير الأوضاع القائمة (وليس طبقة بعينها) فإنه يمكن القضاء على الفوارق الطبقية عبر إذابة الحدود بين الأغنياء والفقراء.

وبمرور الزمن تغير موقف حزب البعث تجاه هذه المسألة. لقد وجد هذا انعكاسه فى وثائق المؤتمر القومى السادس للحزب المنعقد فى دمشق فى أكتوبر عام ١٩٦٣ حيث تم التحول نحو اليسار فيما يتعلق بهذه القضية. إذ لا يعترف حزب البعث الآن بالطبيعة الطبقية للمجتمع فحسب بل بواقع وجود الصراع الطبقى ويبرز جذرية موقفه المعادى للإمبريالية وانحيازه للبروليتاريا باستمرار. إن هذا التغير فى موقف حزب البعث أملته خيبة أمل البعثيين فى مواقف البورجوازية المحلية التى لم تتحمس للتعاون مع الحزب الحاكم وسعيهم لجذب صفوف الكادحين إلى جانبهم. وأكد المؤتمر العاشر للقيادة القومية المنعقد فى دمشق عام ١٩٦٨ أن «الحزب - ولأول مرة فى تاريخ العرب - ربط النضال القومى فى سبيل الوحدة بالنضال الطبقى فى سبيل الاشتراكية». وأن الجماهير البروليتارية العربية هى أداة واحتياطى الثورة العربية»[١٧٩ ص ٨ -٩].

وإذ يتحدث البعثيون بإسم الشعب يُدْخلون فى فئة «البروليتاريا»، إلى جانب العمال الصناعيين العديد من الفئات غير البروليتارية من الفلاحين والحرفيين والمثقفين الثوريين وأصحاب المهن الحرة والموظفين الإداريين [١٨٤ ص ٩٥]. أى جميع العاملين فى مؤسسات المجتمع البورجوازى (وبصورة خاصة الفئة الاجتماعية المحرومة من ملكية وسائل الإنتاج والمضطرة للعمل لدى البورجوازية). وتنسب عالم الاجتماع العراقى إحسان محمد الحسن - البعثى المتعصب - فى دراسته «محاضرات فى المجتمع العربى» (بغداد، عام ١٩٧٣) إلى البروليتاريا ٦٥٪ من سكان البلاد («العمال والفلاحين») [١٢١ ص ٨، ١٤٥].

وإذ يخضع حزب البعث القضايا الاجتماعية - الطبقية للقضايا الديموقراطية والقومية العامة، فإنه يفسّر الصراع الطبقى قبل كل شئ بوصفه نضال المظلومين (أى الأمة المظلومة التابعة المتخلفة بجميع فئاتها باستثناء الاستغلاليين منها) ضد المستغلين (من الإمبرايالة العالمية وعملائها المحليين). ويضع فى مواجهة الرجعية الداخلية والاستعمار والصهيونية الجماهير العربية «البروليتارية وقواها التقدمية»[١٧٩ ص ١٢].

وفى رأى البعثى السورى محمد الجندى أن العربى - لمجرد كونه عربيا - يمثل الأمة المضطهدة التى تتعرض للاستغلال الاقتصادى وتعيش ظروف التخلف الثقافى، وإذا كان الدور الرئيسى فى النضال الثورى العام فى المجتمع البورجوازى يعود إلى العمال الصناعيين فإن التناقض الأساسى فى مرحلة الإمبريالية هو التناقض بين الجماهير المضطهدة فى العالم كله وبين البورجوازية العالمية وليس على نطاق بلد واحد بعينه [٨٤ ص ٩٢ - ٩٩].

عبر منيف الرزاز عن هذه الفكرة بوضوح خاص بقوله: «إن عدونا ليس البورجوازية كطبقة تملك وسائل الإنتاج بل البورجوازية المستغلة الاحتكارية والإمبريالية المتحالفة مع القمم الاجتماعية المحلية من الاقطاعيين والبورجوازيين، وفى مواجهتها يقف كل الشعب المستغَل المضطهد وكل الطبقات الكادحة المظلومة ضحية الإمبريالية وحلفائها المحليين». وجاء فى النشرة الحزبية للقيادة القومية لحزب البعث العراقى («الثورة العربية» العدد ٤ لعام ١٩٧.) إن الصراع الأساسى فى كل المجتمعات المتخلفة هو وليد التناقض بين الإمبريالية والدول النامية [٢٢٤ ص ٧١ - ٧٢، ٢.٩ فى ٥ / ٤ / ١٩٧٩ ، ١٢ / ١٢ / ١٩٧٩].

وبالرغم من أن البعثيين، شأن أنصار الأشكال الأخرى «القومية» للاشتراكية، يعترفون بالماركسية بوصفها أحد المصادر النظرية للفكر الاشتراكى، فإنهم يعدونها غير ملائمة لواقع الدول المتخلفة التى لا تصطدم بنفس المشكلات المميزة للمجتمع الغربى الرأسمالى المتطور، ويدّعون أن الماركسية اللينينية تتسم بأحادية الجانب، على حد زعمهم، لكونها مذهبا اقتصاديا صرفا خاليا من التعليلات الروحية والأخلاقية التى تساعد على انسجام الشخصية. وبهذا الصدد يشير عفلق إلى أن القيم الروحية تلعب دورا هاما فى التاريخ وفى مجال التطور التقدمى. ويبرز البعث أهمية «الشخصية» والحريات الفردية التى تتيح الاستفادة من امكانات المنافسة مع الحفاظ الجزئى على الملكية الخاصة. [٦٧ ص ٧١ - ٧٤] ومع ذلك يعترف البعثيون بأن «الماركسية قد فتحت آفاقا جديدة أمام الفكر العربى وقدمت البديل الاقتصادى الذى من شأنه إنجاز الثورة القومية الاشتراكية»[٢.٣ فى ٢٧/١./١٩٦٥].

وتفسَّر الاشتراكية البعثية على أرض الواقع لصالح البورجوازية دائما. وإذ

قيمت اللجنة المركزية للحزب الشيوعى السورى عام ١٩٧٧ نظام الحكم البعثى فى سوريا فقد أشارت إلى «تأرجحه بين الشعب والبورجوازية وميله - فى حالات كثيرة - لصالح الأخيرة». وينطبق مثل هذا التقييم على مواقف حزب البعث الحاكم فى العراق.

لنضرب عدة أمثلة على تفسير البعثين السوريين والعراقيين «للاشتراكية العربية».

صدر فى بغداد عام ١٩٧٩ كتاب لمنيف الرزاز تحت عنوان «اشتراكية البعث - بعض ملامح النظرية والتطبيق» يتلخص مضمونه فى المعنى التالى : تعد الاشتراكية أحد الأهداف الأساسية الثلاثة لحزب البعث - إنها نتاج جوهر القومية العربية. ويدور الحديث هنا عن الاشتراكية العلمية من زاوية إنها تتجاوب وطبيعة وحتمية التناقضات بين الأمة العربية، من جهة، والإمبريالية والتخلف من جهة أخرى» وتمزج هذه الاشتراكية بين الصراع، القومى والطبقى. وعلى خلاف الانتهازيين اليمينيين والإصلاحيين الذين يعتقدون فى عدم إمكانية بناء الاشتراكية إلا بعد احراز الوحدة العربية، فإن البعث ينطلق من مفهوم مفادة أن كل خطوة على طريق الاشتراكية هى فى الوقت ذاته خطوة نحو الوحدة العربية. إن الاشتراكية ليست نظاما اقتصاديا فقط بل هى طريق البعث الشامل للأمة العربية. ويعنى بناء الاشتراكية تحرير الاقتصاد القومى من أغلال الإمبريالية وعملائها المحليين وتأكيد شخصية الإنسان بوصفها ثروة فى حد ذاتها، وضمان التطوير والتجديد ورفض العقائد الجامدة. فالاشتراكية لا تفرض من أعلى وإنما تبنى بسواعد الشعب وإرادته. وتعد الاشتراكية العربية نظاما قوميا فى الواقع لأنها تنص على تحرير الاقتصاد القومى والموارد القومية من السيطرة الأمبريالية وبناء الاشتراكية قومية الطراز فى الوطن . العربى كله».[٩.٢ فى ١٩٧٩/٣/١٦].

وفى كتابه «الأيديولوجيا العربية» (بغداد، عام ١٩٦٤) يحدد البعثى العراقى ياسين خليل الاشتراكية العربية بوصفها ثورة اقتصادية - اجتماعية وايديولوجية تستمد جذورها من الوجود العربى والإسلام من أجل مجتمع الرفاهية والعدالة الاجتماعية الذى يتحرر فيه الإنسان من سلطة رأس المال ويتم فيه القضاء على التناحرات الطبقية الحادة. إنها الاشتراكية العربية الإسلامية من

حيث روحها والقومية من حيث أهدافها إنها ليست اشتراكية بروليتارية، إنما هى اشتراكية كل فصائل الشعب الكادح الذى لا يقبل بدكتاتورية حزب أو طبقة. إنها الاشتراكية التى تضمن الحرية السياسية والاقتصادية والاجتماعية للفرد والتى فى ظلها يجرى تنمية الاقتصاد تحت رقابة الدولة وعلى أساس التخطيط الشامل والاتجاه إلى التصنيع وإنجاز الإصلاح الزراعى مع الاحتفاظ بالملكية الخاصة فى حدود معينة. إن الضريبة التصاعدية والزكاة مدعوتان لتقليص الفوارق والقضاء على مظاهر الظلم الاجتماعي[١١٢ ص ١٨ - ١٩].

وفى كتاب آخر له «القومية والاشتراكية» (بغداد عام ١٩٦٤)، يعترف ياسين خليل «بأن الاشتراكية العربية تشبه فى بعض النواحى «الفكر الاشتراكى العالمى» إلا أنها تختلف عنه لأنها تنطلق من الخصوصية القومية وترتكز على الإسلام» [٨١ ص ٨٢].

كتب البعثى السورى يونس حيدر فى مقالته «حول الطريق الجديد لبناء الاشتراكية» (عام ١٩٦٧) يقول: «إن الاشتراكية هى النظرية الوحيدة التى تسعى لإقامة نظام خالٍ من استغلال الإنسان للإنسان، وهى وحدها التى تعمل على تعضيد قوة العرب من أجل التغلب على التخلف والسير فى طريق التطور التقدمى. إن الطريق العربى إلى الاشتراكية يعنى الحركة وفق القوانين التى أملتها وقائع المجتمع العربى من التراث الثقافى والخصوصيات والأهداف القومية. إن الاشتراكية العربية هى وليدة مهام النضال ضد البورجوازية التى لا تناهضها البروليتاريا فحسب بل جميع العمال والفلاحين». ويزعم المؤلف، دون أن ينكر وجود الصراع الطبقى، أن الاشتراكية العربية قادرة على تسوية التناقضات الطبقية بالوسائل السلمية، ويسلم باحتمال لجوء الثورة الى «العنف الثورى حيث تكون مهددة بالهزيمة». ولا يمكن الانتقال إلى الاشتراكية عبر الأساليب الديموقراطية التقليدية بل بالنشاط الفعّال لقوى الثورة وهى وحدها تتحمل مسئولية إنجاز التحولات الاشتراكية بالوسائل السلمية، إذ أن هذا الاحتمال وارد وليس حتميا. ومع هذا يرفض المؤلف بشكل قاطع دكتاتورية طبقة من الطبقات ويؤكد ضرورة أن تمسك قوى الشعب الكادح من العمال والفلاحين والجنود والمثقفين الثوريين والبورجوازية الصغيرة بزمام السلطة السياسية. وفى رأيه أن التناقضات بين هذه القوى - قوى الثورة - لا تحمل طابعا تناحريا. ويفرق

المؤلف بين رأس المال المستغل وغير المستغل ويؤكد على الوظيفة الاجتماعية للأخير مع اخضاعه للرقابة الشعبية ويرى حتمية زوال الأول» [٨١ ص ١٦].

الحزب التقدمى الاشتراكى فى لبنان

يؤمن الحزب التقدمى الاشتراكى، الذى أسسه الزعيم اللبنانى المعروف كمال جنبلاط (اغتيل عام ١٩٧٧)، بالانتقال التدريجى من الرأسمالية إلى نظام اجتماعى من طراز بورجوازى صغير. وينص البرنامج الأساسى الذى أعلنه الحزب التقدمى الاشتراكى على ضرورة تحقيق أوسع ديموقراطية وإنجاز إصلاحات اجتماعية واقتصادية عميقه بهدف الكشف الأكمل لامكانات الإنسان على أساس مبدئى الاشتراكية الرئيسيين: «لكل حسب قدرته ولكل حسب حاجته» و «من لا يعمل لا يأكل». ويرى الحزب فى الملكية الخاصة الاستغلالية مصدرا للظلم ولذا يسعى للقضاء عليها وإقامة مجتمع خال من استغلال الإنسان للإنسان. وينص برنامج الحزب أيضا على ضرورة تخطيط الانتاج وتوسيع الملكية الصغيرة للأراضى وذلك بمصادرة الملكيات الكبيرة (نظير تعويض مناسب) وتوزيعها على صغار الفلاحين بالاضافة إلى الأراضى التى تملكها الدولة. ويرى الحزب ضرورة تأميم الشركات الأجنبية التى تخالف قوانين الدولة أو تتملص من أداء واجباتها ويؤيد الحزب النشاط العملى المحدود، ويسبغ القدسية على الملكية الخاصة إذا كانت ثمرة «التراكم الحلال» على هدى التعاليم الإسلامية، ويحرص عليها بوصفها عماد حرية الفرد وأمنه وحافزا للمبادرة الشخصية «كل المواطنين ملاك» هذا هو شعار الحزب» [١٢٣ ص ١٦٩، ١٩٠، ٢٠١ - ٢٠٢]. ولأن رأس المال غير المستغل يمثل قوة منتجة فيجب على رب العمل والعامل تقاسم الأرباح والخسائر على حد سواء[١٢٣ ص ١٧٢]. ويسمح برنامج الحزب بمصادرة الملكيات الخاصة فى حالات استثنائية لما فيه مصلحة المجتمع. ويحدد الحزب هدفه ببناء مجتمع تسوده روح الجماعة والقيم الإنسانية التى تستجيب للمثل العليا»[١٧٢ ص ١٠٩ - ١١٠]. إلا أن الإنسان فى هذا المجتمع ليس مجرد جزء من كل بل هو عضو كامل الحقوق ويتحمل مسئوليات محددة، وإن تحقيق مبدأ المساواة لا يلغى التمايزات الطبقية بين المواطنين ولا يحجر على القدرات

والكفاءات المختلفة[١٢٣ ص ١٤٢].

كتبت صحيفة «الأخبار» التقدمية اللبنانية[٢٣ / ٩ / ١٩٥٦]: «إن كمال جنبلاط لا يتجه نحو الماركسية ولا نحو الديموقراطية الغربية وإنما يسعى إلى نظام سياسى آخر - إلى مجتمع السلام الطبقى». ويعقد الحزب العزم على ايجاد حل عملى ناجع لمعضلة علاقات الإنتاج بروح العدالة والإخاء.

هكذا كتب أحمد الخطيب - أحد أنصار الحزب. وتقول مقدمة برنامج الحزب : «لابد من القضاء على التناحر التاريخى بين الطبقات والذى من شأنه أن يعوق ويستنزف قوى العنصر البشرى وطاقاته. إن على هذه القوى أن تتجه مجتمعة - وبالتعاضد الإيجابى فيما بينها - إلى معرفة أسرار الطبيعة والنفس البشرية والسيطرة عليها » [١٢٣ ص ١٣٧].

وكشف أدمون نعيم، العضو السابق فى لجنة الحزب القيادية فى كتيبه «النظرية التقدمية»، عن البنود الأساسية لبرنامج الحزب قائلا: «إن الإنسان قيمة فى حد ذاته، ومن ثم فلابد من تحقيق المساواة والعدالة بين الجميع، الأمر الذى سيتطلب تضحيات معينة من كل فرد، ويجب أن نقبل بعض القيود على حريتنا. إن المخرج الوحيد من الظروف القاسية التى تعيشها الفئات المعدمة هو بناء الاشتراكية لأنها تكفل المساواة وحق العمل وتهيئ الظروف الطبيعية للعيش على أساس العمل الجماعى المنتج و التوزيع العادل للمنتج ويمكن بلوغ هذا الهدف على مراحل، مع ملاحظة أن كل مجتمع سيختار طريقه الخاص إلى الاشتراكية.

ويدعو الحزب إلى توسيع مجال الرقابة الشعبية العامة على وسائل الإنتاج وهو لا يلح على مصادرة رءوس الأموال الكبيرة، إلا أنه يسعى لوضع التشريعات المناسبة التى تحد من إمكانية الثراء المفرط بغية تحقيق العدالة. ويرفع مطلب تأميم الصناعات الأساسية الكبرى فى البلاد وبسط رقابة صارمة على جميع أفرع الاقتصاد. وينص برنامج الحزب على إدخال نظام الضريبة التصاعدية وتشجيع التعاونيات وضمان مستوى «عادل» للأجور... إلخ.

وتتفق ومُثل الحزب - إلى درجة معينة - أساليب التأمين الاجتماعى والخدمة الطبية فى الولايات المتحدة والدانمارك وبعض دول أوروبا الغربية.

«الاشتراكية الجزائرية»

تكلل كفاح الشعب الجزائرى - الذى استمر ثمانى سنوات - بالانتصار على المستعمر الفرنسى. وتم فى عام ١٩٦٢ إعلان برنامج طرابلس للتحولات الثورية الديموقراطية العميقة ذات الأفق الاشتراكى والرامى إلى القضاء على المؤسسات الإقطاعية والاستعمارية وتلبية الاحتياجات الأساسية لجميع أفراد المجتمع. ينص البرنامج على أن هدف الثورة الديموقراطية الشعبية لا يمكن بلوغه إلا بجهود الفلاحين والشغيلة والمثقفين الثوريين، كما يجب إخضاع مصالح البورجوازية القومية لما فيه مصلحة أهداف الكفاح الثورى. ونص البرنامج على ضرورة تأميم الموارد الطبيعية ووسائل النقل والبنوك وشركات التأمين والتجارة الخارجية وانتهاج سياسة التخطيط وضمان مشاركة العمال فى إدارة الاقتصاد وإجراء إصلاح زراعى واسع تحت شعار «الأرض لمن يفلحها».

ونص الدستور الجديد لجمهورية الجزائر الديموقراطية الشعبية (عام ١٩٧٦) على أن الاشتراكية «خيار لا رجعة فيه للشعب الجزائرى». وأكد على سعى الاشتراكية لتحقيق أهداف ثلاثة : تعزيز الاستقلال القومى، وبناء مجتمع خال من الاستغلال، واحترام الإنسان وضمان تطوره الحر.

ويتميز القادة الجزائريون، بالرغم من اقتناعهم بآراء مختلفة حول طرق وأساليب التغلب على المشكلات القومية بإخلاصهم للخيار الاشتراكى. وهم يرون فى الاشتراكية «وسيلة وسياسة، بل أقصر طريق للقضاء على التخلف [١٧٣ أ ص ٥٦] ويعدونها نتيجة للتطور المعاصر (لكن لا يرون فيها تشكيلة اجتماعية واقتصادية). وهم يبنون الاشتراكية التى «تتفق وظروف البلد الخاصة». ومع ذلك يتسم الطريق الجزائرى إلى الاشتراكية بالسعى فى اتجاه التطبيق العملى للمثل الاشتراكية. ومن سماته المميزة إدخال نظام الإدارة الذاتية فى الصناعة والزراعة - أى عبر الإصلاح الزراعى والتصنيع والثورة الثقافية.

لقد ربط الزعماء الاشتراكيون اليساريون الجزائريون تطبيق برامج التحول الاشتراكى بنشاط الفلاحين والعمال، منذ مرحلة تولى مجموعة بن بيللا الحكم (أى قبل عام ١٩٦٥). ورفع هوارى بومدين - زعيم القوميين المعتدلين - شعار وحدة «جميع الذين يؤمنون بالثورة الاشتراكية». إلا أن بن بيللا وبومدين

اعترفا بوجود تناحرات طبقية فى المجتمع وأعلنا الحرب على البورجوازية «ورأس المال المستغل» مما وجد انعكاسه فى الميثاق الجزائرى عام ١٩٦٤.

تحدث هوارى بومدين عن هذه المسألة - عام ١٩٦٦ - مؤكدا أن فكرة الوحدة القومية لا يمكن تطبيقها فى بلد اختار طريق البناء الاشتراكى لأنها تعنى نهاية الثورة[٢٤١ فى ٩ / ٣ / ١٩٦٦]. وبعد مرور عشر سنوات دعا مجددا إلى التحالف المتين للشغيلة والفلاحين والجنود والمثقفين الثوريين ضد البورجوازية والرجعية. ويعرف الميثاق القومى الصادر عام ١٩٧٦ «الشغيلة» بأنهم كل من يعيش على نتاج عمله الجسدى أو الذهنى [٣٦ ص ٧]. فى يناير عام ١٩٨٢ وصف الرئيس الشاذلى بن جديد الثورة الجزائرية بأنها «ثورة الفلاحين والعمال والمثقفين الشباب وجميع من يؤمن بالعدالة الاجتماعية» [٢٤٨، ١٥ - ١٩٨٢/١/٢١ ص ١].

ونشرت مجلة «الثورة الأفريقية» لسان حال جبهة التحرير القومى الجزائرية فى يناير ١٩٨١ سلسلة من المقالات يرفض كاتبها نظرية الصراع الطبقى، بوصفها تناقض الواقع الجزائرى، ويقابلها بنزعة الثورة الشعبية فى إطار روح ومواقف جبهة التحرير القومى قائلا : «إن الثورة بالشعب وللشعب وخيار الثورة، الذى لا رجعة فيه، من أجل الاشتراكية هو خيار الشعب الواعى وليس شيئا مفروضا من قبل طبقة ما أو ممثلين لها بهدف السيطرة على طبقات الشعب الأخرى»[٢٤٨؛ ١٦ - ٢٢ / ١/ ١٩٨١ ص ١]. وأكد الشخصية السياسية البارزة محمد شريف مساعدية، فى ذات الفترة، قائلا: «إن جبهة التحرير القومى هى حزب لكل الشعب وليس لطبقة بعينها» [٢٤٨، ٨ - ١٤ / ١/ ١٩٨٢].

وترتكز «الاشتراكية الجزائرية» على مفهوم الدور الاجتماعى التقدمى للطبقة العاملة. وينص الميثاق على أن الطبقة العاملة - بالرغم من أنها لم تصبح طليعة القوى الثورية بحكم قلة عددها. فإن دورها سيزداد أهميته فى مجرى عملية التصنيع التى تشهدها البلاد. لكن الطليعة الثورية لن تقبل ولا تقر دكتاتورية البروليتاريا. فالسلطة فى البلاد تعود عمليا للجهاز البيروقراطى ذى القوة الهائلة. لقد مثل موظفو الدولة والمدرسون وقادة المنظمات الحزبية والاجتماعية الغالبية العظمى من نواب مجلس الشعب الجزائرى فى انتخابات عام ١٩٧٧. ويستند زعماء جبهة التحرير القومى أساسا على الفئات شبه البروليتارية

والفقراء، ويدافعون بثبات عن مصالح الكادحين، إلا أنهم يتعرضون لضغوط مكثفة من قبل أغنياء البورجوازية الصغيرة وأغنياء الفلاحين وكبار الضباط.

كما تقر «الاشتركية الجزائرية» شأن الأشكال الأخرى من الاشتراكية الديموقراطية، بدور الملكية الخاصة غير الاستغلالية، فى حدود معينة من شأنها أن تساعد على سير المجتمع على طريق الاشتراكية. ويدخل ضمن هذا المفهوم، وفقا للميثاق القومى، «الأملاك الضرورية للفرد من أجل عمله وسكنه وكل ما يلزم من أجل تطوره وراحته وصحته» [٣٦ ص ٤١]. كما يسمح الميثاق بالاستخدام المحدود للعمل المأجور. ومع ذلك، وإذ يدرك القادة الجزائريون دور القطاع الخاص فى تغذية الرأسمالية، فإنهم يبرزون على الدوام أولوية القطاع العام فى الاقتصاد وضروة فرض الرقابة الصارمة على الأنشطة الخاصة.

لقد تأثرت المجموعات الطليعية من البورجوازية الصغيرة التى قادت حركة التحرر القومى فى الجزائر تأثرا ملحوظا بالثقافة العربية والإسلامية وبالتقاليد والأعراف الاجتماعية فى الإسلام وبنظريات فانون وابن خلدون بالاضافة إلى التأثر الجزئى بالثورة الفرنسية والماركسية. لهذا تمتزج فى «الاشتراكية الجزائرية» - وليدة حرب التحرير - عناصر الاشتراكية العلمية والنظريات الاشتراكية الأخرى والتجربة العالمية وتاريخ الشعب الجزائرى وتفرده القومى وحضارته العربية الإسلامية، كما يقول الميثاق القومى.

كتبت صحيفة «المجاهد» فى ١٩٨٠/٧/١ تقول «إن الهدف الأساسى للثورة هو بناء الاشتراكية مع الاحترام العميق لقيم الشعب الجزائرى الأصيلة التى تتصل بالدين بشكل أو بأخر»[٢٤١]. وقال الشاذلى بن جديد عام ١٩٨٢: «إننا لا نستورد الأفكار ولا ننسخ تجربة الغير، إلا أننا نستفيد منها بالقدر الذى تسمح به مبادؤنا وخياراتنا من أجل بلوغ أهدافنا فى التطور الشامل المتجانس ومن أجل الحفاظ على هويتنا ووجهنا العربى الإسلامى»[٢٤٨، ٥ - ١٩٨٢/١/٢١ ص ١]. وهنا يكتسب التأكيد على أن الحضارة العربية الإسلامية هى ذاتها حضارة الشعب الجزائرى أهمية خاصة. وإذ يقوم حزب جبهة التحرير القومى وطليعته الثورية بتنفيذ خطة التغيير الاقتصادى والاجتماعى للمجتمع فإنهما يعيران اهتماما خاصا للإسلام بصفته تراثا روحيا وثقافيا فى الغالب. ويتمكن الحزب بفضل الاستناد إلى الإسلام من نشر شعاراته الاشتراكية

بين صفوف الجماهير بسهولة أكبر. وتمثل الأخلاق الإسلامية أساس سياسة الدولة لتربية المواطن الجزائرى المعاصر. وبهذا الصدد أكد بن بيللا قائلا: «إننا مسلمون واشتراكيون، وإسلامنا هو إسلام المناضل وليس إسلاما بورجوازيا.. إن إسلامنا يرفض التمايز ويكافح فى سبيل العدالة. لذلك تعد الاشتراكية الجزائرية إسلامية»[٢١ ص ٢٢]. وصرح هوارى بومدين، فى أكتوبر عام ١٩٦٨، قائلا: «يجب أن تستلهم فلسفة الثورة الجزائرية ماضى البلاد وحضارتها وقيمها ودينها. إنها يجب أن تكون فلسفة جزائرية مميزة» [٢٣١ ، ٢٧ - ٢٨ / ١٠ / ١٩٦٨]. وكرر عام ١٩٧٦ قوله «لا توجد ولا يمكن أن توجد تناقضات بين الاشتراكية والإسلام لأنهما يعارضان استغلال الإنسان للإنسان ويؤيدان العدالة الاجتماعية»[٤٩ ص ١٦٥].

ويحتوى الميثاق القومى على فصل كامل بعنوان «الإسلام والثورة الاشتراكية جاء فيه: «أقر الإسلام - لأول مرة فى العالم مبدأ - الكرامة الأنسانية ورفض العنصرية والتعصب القومى واستغلال الإنسان للإنسان وكافح من أجل العدالة الاجتماعية فى كل عصور التاريخ» [٣٦ ص ٣١]. ويؤمن قادة الثورة الجزائرية بأن الاشتراكية هى الطريق الوحيدة لبلوغ نهضة العالم الإسلامى، وفى ظلها فقط تترعرع القيم الإسلامية التى تعد جزءا أساسيا من مكونات ثقافة الشعب الجزائرى» [٣٦ ص ٣٠]. وبهذا الصدد يؤكد بن جديد: «إن نزعتنا الاشتراكية هى نزعة جزائرية ارتكزت على مبادئنا وتقاليدنا الأزلية. وهدفها الرئيسى تحقيق العدالة الاجتماعية التى ينادى بها الإسلام» [٢٤٨ ، ١٥ - ٢١ / ١ / ١٩٨٢ ص ٧].

لقد تشكلت آراء أغلبية القادة الجزائريين فى فرنسا، أو على الأقل تحت تأثير الاشتراكية الفرنسية والمناخ الثقافى غير المبالى بتقاليد الدين. لكن عودتهم لوطنهم وانخراطهم فى طريق التحرر القومى استوجبا عليهم مراعاة المناخ الاجتماعى والثقافى للشعب الجزائرى، ناهيك عن كونهم أنفسهم قوميين، وتعتمد القومية الجزائرية على التقاليد الإسلامية والثقافية العربية، وهم يمزجون فى نشاطهم العملى بين المعالجة العلمانية لكل قضايا التنمية الاقتصادية والاجتماعية وبين التوجه إلى الإسلام بوصفه حصنا منيعا فى مواجهة الرأسمالية والشيوعية وعمادا لتربية الجماهير على روح الولاء «للقومية

الجزائرية» و «الاشتراكية الجزائرية».

* * *

يبدو واضحا التشابه الكبير بين أشكال الاشتراكية القومية، البورجوازية الصغيرة. فهى جميعا تنص على إجراءات حاسمة جذرية فى كل ميادين الحياة الاجتماعية بهدف إحراز تقدم سريع لمصلحة الشعب بأسره. ويرى الزعماء والايديولوجيون البورجوازيون الصغار فى الاشتراكية وسيلة واسلوبا وسياسة لكنهم لا يرون فيها تشكيلة اقتصادية اجتماعية. وهم لا يهدفون إلى القضاء على أساس الإنتاج السلعى الرأسمالى بل إلى تحويله، ولا يسعون لإزالة التبادل وسعر الصرف بل لتغييرهما. ويكمن فى هذا لب الاشتراكية البورجوازية الصغيرة، فالبورجوازى الصغير لا يحلم بالقضاء التام على الملكية الخاصة بل بتوزيعها العادل، وهو إذ يبحث عن حلول لمشكلة الظلم والاضطهاد يكرس الملكية البورجوازية الصغيرة مع أنه يعد نفسه، قبل غيره، من المظلومين ومنعدمى الحقوق. وتعكس عبارة «رأس المال غير المستغل» التى كثيرا ما تتردد على ألسنة الاشتراكيين القوميين موقفهم الوسط وتخوفهم من رأس المال الكبير ورغبتهم فى الإبقاء على الملكية الخاصة، الأمر الذى يعنى فى التحليل الأخير الإبقاء على الإنتاج الرأسمالى.

ولا يستطيع أيديولوجيو البورجوازية الصغيرة تقديم شئ متكامل سوى نظريات انتقائية ترمى إلى بناء مجتمع «الطبقة الوسطى» الذى يتمتع أفراده بدخول معتدلة وامكانات متساوية.

تعامل مفكرو الفئات الوسطى مع هذه «النظريات» بوصفها القوة المحركة للتقدم منذ الربع الأخير من القرن الماضى وأوائل القرن العشرين. وقد حلموا بالعدالة الاجتماعية وتقليص (وليس القضاء على) عدم المساواة الاجتماعية على أساس إعادة توزيع الثروات والحيلولة دون تعسف الأغنياء. ولم يتغير الوضع تغيرا ملحوظا فى النصف الثانى من القرن الحالى.

كتبت جريدة الأهرام (فى ١٧ / ٤ / ١٩٥٤) بعد أن وصفت الطبقة الوسطى بأنها عامل من عوامل الاستقرار، تقول: «ينتمى إلى الطبقة الوسطى المواطنون الذين يتمتعون ببعض مظاهر الرخاء دون أن يفسدهم. إن الفقر عبودية ما بعدها عبودية مما يعنى إذلال شخصية الإنسان أو يؤدى إلى التمرد

أما الطبقة الوسطى فهى نموذج للاعتدال، إذ تملك ثروة معتدلة، كما أنها معتدلة فى تصرفاتها، ولذا لابد أن تحكم الطبقة الوسطى البلاد». وبهذا الصدد يزعم الفيلسوف السورى زكى الأرسوزى أن مجتمع الطبقات الوسطى له ما يميزه عما سواه من مجتمعات لأن الأمة المالكة تدافع عن الوطن دفاع المالك عن ثروته» [٦١ ص ١٣٢].

لقد دافعت جميع النزعات البورجوازية الصغيرة للاشتراكية عن الملكية الخاصة الصغيرة والمتوسطة. وتسعى الاشتراكية البورجوازية الصغيرة إما إلى إعادة وسائل الإنتاج وعلاقات التبادل القديمة وبالتالى علاقات الملكية القديمة والمجتمع القديم، أو إلى حشر وسائل الإنتاج وعلاقات التبادل الحديثة فى إطار علاقات الملكية القديمة [١ ص ٤٥]. وتنطبق المقولة الماركسية الكلاسيكية تماما على المجتمع العربى المعاصر، فجوهر البورجوازية الصغيرة العربية يدخل كليا فى إطار فكرة إعادة توزيع الثروة القومية وبناء مجتمع الملاك الصغار وصغار المنتجين على حطام الملكية الكبيرة وعلى قاعدة السلام الطبقى. ويجمع المجتمع المثالى، حسب رأيهم، بين عناصر الديموقراطية الاجتماعية التقليدية التى تعكس مفهوم المساواة بين الجماهير وبين عناصر الديموقراطية.

كتب البعثى السورى سامى الجندى قائلا: «إن جوهر البعث يكمن فى فكرة زيادة عدد الملاك مع التقليص الموازى فى دخولهم لأن الاشتراكية شئ وسط بين الرأسمالية والشيوعية وهى لا تقضى بتصفية الملكية الخاصة بل بتقليص حجمها ونفوذها» [١٨٤ ص ٣٩١]. ويعترف البورجوازى الصغير جوهريا بالعمل بوصفه أساسا لنمو رفاهية المجتمع، لكنه لا يعترف بدوره الحاسم فى التطور الاجتماعى. وهو يسترشد بمصالح الشعب بوصفها كيانا اجتماعيا متجانسا، أو متجانسا من الناحية الأساسية، وليس بمصالح البروليتاريا والفلاحين الفقراء قبل غيرهم. ويتميز أيضا البورجوازى الصغير أساسا برفضه لمقولة الصراع الطبقى بوصفه قانونا موضوعيا لتطور المجتمع الطبقى، وتأكيده لضرورة المشاركة الطبقية والتسوية السلمية للنزاعات الاجتماعية والطبقية فى إطار الحفاظ على الوحدة القومية ورفضه للدكتاتورية عموما، ودكتاتورية البروليتاريا بصورة خاصة.

وفى هذا تكمن إحدى خصائص التصورات البورجوازية الصغيرة عن

الاشتراكية؛ فهي تتسم بطابع إنساني مجرد وتحاول أن تبدو وكأنها فوق الطبقات.

وعلى سبيل المثال، يتصور الأديب الجزائرى مولود فرعون النظام الاجتماعى المثالى فى صورة جماعة من صغار المنتجين الذين يعيشون وفق تقاليد الأجداد مع استفادتهم الكاملة من ثمار الحضارة الحديثة [٥٢]. وإليكم مثال آخر، كتب أحد مؤلفى سلسلة «الإسلام دين الاشتراكية» يقول : «يكمن مغزى المجتمع الاشتراكى فى كونه يقر النظام الفطرى للتعاون والمحبة والرفاهية والعدل وتكافؤ الفرص وتوازن الطبقات - أى لمجتمع خال من الأنانية والشر والظلم والاحتكار» [٤٧ ص ١٠٨].

وكان لمثل هذه التصورات، المبنية على جوهر نظريات المساواة البورجوازية الصغيرة وليدة فلسفة التنوير الفرنسية أو تعاليم الإسلام، أنصارها فى العالم العربى منذ عهد الطهطاوى والكواكبى، كما حظيت فى الوقت الراهن بإنتشار واسع [٩ ص ٣٢١].

كتب لينين يصف هذه النظريات بأنها تعكس أحلام المثقفين البورجوازيين الصغار الذين يبحثون عن مخرج «لافى الصراع الطبقى بين العمال المأجورين والبورجوازية» بل فى النداءات الموجهة إلى «الشعب كله» وإلى «المجتمع بأكمله» - أى إلى البورجوازية ذاتها. وبهذا الصدد كتب لينين يقول: «إن الديموقراطيين البورجوازيين الصغار هؤلاء الاشتراكيين المزعومين الذين استبدلوا بالصراع الطبقى الاحلام حول الوفاق بين الطبقات، وتصوروا امكانية إجراء التحولات الاشتراكية بالوسائل السلمية أيضا لا عبر اسقاط سيادة الطبقة المستغلة. أى بخضوع الأقلية السلمى للأغلبية التى أدركت مهامها، انطلاقا من مفهوم لا طبقية الدولة. ويؤدى هذا عمليا إلى خيانة مصالح الطبقات الكادحة» [١١ ص ٢٥]. وأشار لينين إلى أنهم يطرحون خلال النضال من أجل المصلحة العامة مفاهيم تنسف الدعائم الأساسية لأى نظام استغلالى، لكنهم عمليا يتحدثون عن مجتمع طبقى مصورين إياه على أنه يتسم بالكمال. لقد أطلق لينين على الديموقراطيين البورجوازيين الصغار لقب «الاشتراكيين الذاتيين» لكونهم يناهضون اضطهاد الجماهير واستغلالها. إن الزعماء الثوريين الديموقراطيين العرب الذين يقفون إلى جانب الاشتراكية هم أيضا من هؤلاء «الاشتراكيين الذاتيين» وسيبقون هكذا إلى حين يرغمهم سير العملية الثورية ومجمل الظروف الداخلية والخارجية على تعميق

التحولات الاجتماعية التى يسعون إليها. لكن الانتقال إلى مواقف البروليتاريا وتبنى الماركسية اللينينية بصورتها الكاملة أمر ليس بالسهل حتى بالنسبة لهؤلاء الأكثر يسارية. وبرغم اعتراف أيديولوچيى الديموقراطية القومية بوجود الطبقات والصراع الطبقى بصيغته العامة وحتى بالدور الاجتماعى المميز للبروليتاريا وضرورة ظهور طليعة ثورية حزبية، فإنهم يرفضون المقولة الماركسية حول الصراع الطبقى بوصفه قوة محركة للتاريخ، ودكتاتورية البروليتاريا. وإذ يؤكد الديموقراطيون البورجوازيون الصغار على وجود امكانية مبدئية لتسوية القضايا الاجتماعية والطبقية فإنهم يركزون عادة على الجوانب السياسية والأخلاقية - غير الاقتصادية - فى العلاقات الاجتماعية ومن الجدير بالذكر هنا أنه حينما تمسك البورجوازية الصغيرة بزمام السلطة تلجأ إلى أكثر الأشكال قسوة لقمع خصومها الطبقيين وتطبق دكتاتوريتها أو على الأصح دكتاتورية المجموعات الأكثر نشاطا من بين صفوفها بالرغم من إدعائها برفض فكرة الدكتاتورية عموما.

وعندما اكتسبت الاصلاحات الاقتصادية والاجتماعية طابعا جذريا انتقل جزء من الفئات الوسطى إلى جانب القوى المحافظة والرجعية، وذلك لتخوفهم من احتمال مصادرة الملكية الخاصة الصغيرة والمتوسطة وشرعت فى مقاومة هذه الاصلاحات. ويحل «التوتر» الطبقى محل الوحدة القومية النسبية الى تشكلت فى مرحلة النضال من أجل الاستقلال والسيادة، ويستمر استقطاب القوى الاجتماعية. وفى هذه المرحلة بالذات يبرز تمايز الفئات الوسطى، وفى مواجهة من ينضم منها إلى معسكر القوى المحافظة يتبلور الجناح الثورى الديموقراطى ويحدد مواقفه، لا ضد البورجوازية الكبيرة والقوى الرجعية فحسب بل أيضا ضد الفئات البورجوازية الصغيرة والفئات الاجتماعية الأخرى المؤيدة للرجعية.

ففى مصر اشتد نفوذ الفئات الوسطى من البورجوازية المحلية بعد عام ١٩٦٧ خاصة عبر الجهاز البيروقراطى والاتحاد الاشتراكى العربى برغم استمرار قطاع الدولة.

وأشارت مجلة «الطليعة» التقدمية (عام ١٩٦٦) إلى أن من يسود فى الحياة الاقتصادية يسيطر عادة على جميع المنظمات السياسية والاجتماعية من الاتحاد الاشتراكى العربى والتعاونيات ونقابات عمال الزراعة والمجالس الريفية

والمحلية الأخرى.. إلخ. لقد أدرك عبد الناصر هذه الحقيقة، منذ منتصف الستينيات، حيث أشار إلى الطابع المتناقض للطبقات الوسطى، فجزء منها يساند الثورة، بينما الجزء الآخر يقف وراء القوى اليمينية المحافظة [٢٣٤ فى ١٩٦٦/٨/١]. كما فرق ايديولوجيو الاتحاد الاشتراكى العربى بين العناصر الكادحة والعناصر الاستغلالية داخل الفئات الوسطى مؤكدين أن الأخيرين يظهرون أكثر فأكثر عداوتهم للاشتراكية مع تنامى ثرواتهم. بل أكثر من ذلك، شرع بعض المثقفين الطليعيين المصريين فى انتقاد نظرية مجتمع الطبقة الوسطى ونعتوها بأنها تمثل عائقا على طريق التطور الاجتماعى التقدمى. ومما يلفت الانتباه بهذا الصدد مقالة الأديب المصرى المعروف عبد الرحمن الشرقاوى المنشورة فى مجلة «روز اليوسف» عندما كتب يشير إلى الخطر الكامن فى ايديولوجية الطبقة الوسطى على مسيرة التقدم فى مصر قائلا: «إن الطبقة الوسطى مفهوم واسع جدا، وتتكون من فصائل ومجموعات عديدة تنتمى إلى منابع فكرية مختلفة؛ فمن الثوريين الذين يسيرون تحت رأية تلاحم قوى الشعب العامل إلى أولئك الذين لم يجدوا أنفسهم فى مجتمع العمال والفلاحين ويحلمون بالثراء ويكافحون فى سبيل عالم آخر يتيح لهم ممارسة الاستغلال تحت شعار «الحرية»، وينتمى إليهم الموظفون أصحاب السلطة والنفوذ وجزء من المثقفين الذين لعبوا، فى وقت ما، دورا قياديا فى معاداة الإمبريالية» [٢٢. فى ١٩/٦/ ١٩٧٢].

إن ما يميز الأشكال العربية من الاشتراكية غير الماركسية كونها لا تقدم ايديولوجيات ونظريات متكاملة لإنجاز التحرر الاقتصادى والاجتماعى والتنمية الشاملة، إنها تمثل برامج تغييرية - إلى هذه الدرجة أو تلك - من أجل التنمية الاقتصادية فى إطار نظريات أوسع مثل القومية والإسلام.

وإذ تعلن الاشتراكية ذات «الطراز القومى» رفضها للرأسمالية والشيوعية فإنها تقدم نفسها بوصفها نظرية «الطريق الثالث»، وفى هذا ما يقربها، من جهة، من النظريات القومية التى تعير أهمية استثنائية للقيم القومية، ومن الجهة الأخرى ما يقربها من نظرية الأمة الإسلامية بوصفها النظام الاجتماعى الفريد الأكثر كمالا.

وبديهى أن «صلة القربى» التى تربط «الاشتراكيات القومية الطراز»

بالقومية والتقاليد الدينية والثقافية تضمن فى كثير من الأحيان تأييدا جماهيريا فعالا للمذاهب الرسمية. وتنعكس الأفكار الاشتراكية فى مستوى الوعى الجماهيرى، قبل كل شئ، عبر منظور الإسلام، وكذلك - جزئيا - عبر منظور النزعات العاطفية للقومية فتكتسب بدورها الصبغة العاطفية، وفى أحيان كثيرة لا تصير قانونا جديدا من قوانين الحياة الاجتماعية والسياسية بقدر ما تمثل رمزا جديدا للإيمان.

وكالعادة فإن الأنواع غير البروليتارية للاشتراكية فى الدول العربية تنسجم انسجاما كبيرا مع البرامج القومية والتقاليد الاجتماعية والثقافية وتتفاعل معها مكونة تركيبة ثابتة، ويكمن تفسير ذلك فى التطابق الوظيفى والصلة المتبادلة بين كثير من عناصر هذه البنى الفكرية.

وتبرز الاشتراكية ذات «الطراز القومى» باستمرار أولوية العوامل الروحية والمعنوية على العوامل المادية والإجراءات الاقتصادية، مع ملاحظة أن الإسلام والقومية يخاطبان المشاعر قبل كل شئ، وتنظر النظريات القومية إلى الثقافة العربية الإسلامية نظرتها إلى البنية الرئيسية للتفرد القومى.

وينطلق أساس مثل هذه الاشتراكية من تصور غياب التناحرات الطبقية فى المجتمع وفى امكانية تسويتها بالسبل السلمية وكفالة التضامن الاجتماعى. إن مثل هذه المقولات لها ما يطابقها من الشعارات القومية ومن مقولات الإسلام حول تضامن أفراد الأمة على حد سواء.

ويتم هنا التركيز على المصلحة العامة ومنفعة الجميع لا على رفاهية الفرد والمصلحة الفردية. وينسجم هذا مع الدعوات القومية إلى تعزيز الاقتصاد القومى والقدرة العسكرية للدفاع عن استقلال الأمة وفى الوقت ذاته لا يتعارض مع المفهوم الاسلامى القائل بالترابط بين مصلحة الفرد المؤمن ومصلحة الجماعة.

إن الاشتراكية العربية - على اختلاف أشكالها التى تجمع بين بعض مبادئ الاشتراكية الطوباوية والنظريات الإصلاحية والماركسية اللينينية وبين الأسس الفكرية التقليدية - هى مُركّب ايديولوجى لإنجاز مهام المرحلة الانتقالية وإجراء التحولات الديموقراطية العامة عندما يكون وعى البروليتاريا الطبقى ونشاطها الثورى لايزالان ضعيفين نسبيا، وعندما تظل معاداة الشيوعية - فى الواقع - عنصرا من عناصر سياسة الدولة، وتكون التصورات عن النظام الاشتراكى مشوهة

إلى أبعد حد.

* * *

فى بادئ الأمر لم يكن لدى قادة الأنظمة القومية الديموقراطية مذاهب أو نظريات مسبقة يسترشدون بها فى عملهم وكانوا يقدرون المصلحة القومية والظروف المحيطة بهم بطريقة نفعية. وعلى هذا الأساس تشكلت مذاهبهم الاجتماعية والاقتصادية والتى على ما يبدو أصبحت أثيرة لديهم. إن الاستثناء الوحيد من هذه القاعدة يتعلق بحزب البعث العربى الاشتراكى وجبهة التحرير القومية الجزائرية، حيث كان لديهما بعض المفاهيم العامة. وقد سار كلاهما على درب «التجربة والخطأ» وكانت تجربة العمل الثورى ترغمهما باستمرار على إعادة النظر فى المبادئ النظرية التى أوحت بها الحياة والمخيلة فى أوج صعود العملية الثورية القومية الديموقراطية وعلى ابتكار نظريات خاصة بهم.

ولدى مقارنة فكرة الاشتراكية الديموقراطية التعاونية التى طرحها جمال عبدالناصر عام ١٩٥٧ بمبادئ ميثاق العمل القومى عام ١٩٦٢ يمكن رصد التطورات الكبيرة التى طرأت على أفكار هذا الزعيم القومى، فمن الدعوة إلى التضامن القومى والعدالة الاجتماعية بين الجميع إلى النضال من أجل وحدة قوى الشعب العامل، ومن رفض الطبيعة الطبقية للمجتمع العربى إلى الاعتراف ببنيته الطبقية والإقرار بوجود الصراع الطبقى، ومن شعار التقارب بين الطبقات إلى شعار تذويب الفوارق بينها. وبدوره، اعترف حزب البعث - منذ عام ١٩٦٣ - بوجود الصراع الطبقى فى المجتمع العربى وحلت سياسة التعاون مع الشيوعيين محل معاداة الشيوعية مما وجد انعكاسه فى إنشاء الجبهة القومية التقدمية فى سوريا عام (١٩٧٢) والجبهة التقدمية القومية القومية فى العراق (عام ١٩٧٣). رغم أنه لم يكتب لهما البقاء طويلا.

ومع ظهور المشكلات ذات الطابع الهيكلى أو الوصول إلى «*طريق مسدود*» يندفع الزعماء القوميون «من تطرف إلى آخر ومن مذهب إلى آخر، مقتبسين إياها من الغرب أو الشرق» [١٩٢ عام ١٩٧٩ عدد ٤ ص ٧٣]. وبهذا الصدد تجدر الاشارة إلى تنامى أهمية العوامل الذاتية والخارجية للتطور الاجتماعى فى أيامنا هذه. ويأتى فى مقدمة هذه العوامل إدراك الطليعة الثورية لتجربة الثورة

العالمية وللظروف الموضوعية التى تجرى فيها العملية الثورية لا فى الأطر القومية فحسب بل على الصعيد الأممى.

يقول ميثاق العمل القومى المصرى، إن رفض الأفكار المفيدة ذات المنشأ الأجنبى ليس سوى «تعصب أعمى يحمل فى طياته عواقب وخيمة» وليس هناك وجود لاشتراكيات متنوعة وإنما هناك «الاشتراكية العلمية الشاملة». وحدها. وفى عام ١٩٦٦ اعترف ميشيل عفلق بالاشتراكية العلمية بوصفها أهم النظريات الاجتماعية، وكتب يقول : «إن موقفنا من الماركسية والشيوعية لم يعد سلبيا.. وينبغى أن نستفيد من كل ما يخدم نضالنا من أجل الاشتراكية» [٦٥ ص ١٧٤]. وكتب صلاح البيطار - أحد مؤسسى البعث - يقول: «إننا ثوار حقيقيون. والاشتراكية أحد مكونات الثورة والماركسية قد فتحت أمام الفكر العربى آفاقا جديدة وقدمت بدائل خاصة فى المجال الاقتصادى، ولا يمكن بدون الأخذ فى الاعتبار الطاقات الكامنة فيها تحقيق الثورة القومية الاشتراكية. اننا نستمد فكرنا الاشتراكى من الماركسية كما نستمده من النظريات الاشتراكية الأخرى ومن القومية العربية» [٢.٢ فى ٢٧ / ٢. / ١٩٦٥].

واطلق برنامج طرابلس على الاشتراكية العلمية تسمية «المصدر الرئيسى للوعى الاشتراكى الشامل» و «المصدر الأول للايديولوجيا التى تحدد الطريق الجزائرى نحو الاشتراكية».

إن البرامج المعلنة تعكس دائما وقبل كل شئ التصورات الذاتية للزعماء والأحزاب والتنظيمات وتعكس أيضا مُثلها العليا التى كثيرا ما تختلف عن واقعها الموضوعى. ويحد التشابه بين المبادئ الايديولوجية لبرامج ممثلى مختلف اتجاهات الفكر السياسى والاجتماعى، الذين يلجأون إلى قوالب ووسائل دعائية متشابهة أيضا، من امكانية معرفة مغزاها الطبقى. ويضطر الباحث باستمرار إلى تقدير هذه المبادئ انطلاقا من مدى مطابقتها للإمكانات والممارسات الفعلية. وتثبت الحياة أن توليفة النزعات الاجتماعية والسياسية وغموض المثل العليا كثيرا ما تفسّر عند التطبيق العملى لصالح البورجوازية المحلية؛ إذ أن مواقع الرأسمالية لم تنسف بعد فى الدول العربية، حتى التى تسير منها على طريق التوجه الاشتراكى. لذلك تتحدد درجة ثورية الأنظمة القومية الديموقراطية بمدى حزمها فى مواجهة البورجوازية المحلية وحرمانها من امتيازاتها وإزاحتها عن

مواقع السلطة.

* * *

وهكذا نرى أن غالبية برامج التحولات الاقتصادية والاجتماعية فى الدول العربية تتسم بطابع بورجوازى صغير وترتبط من الناحية النظرية بتوليفة فكرية - سياسية واحدة، وتمتزج بالتوجهات العلمانية للقومية البورجوازية الصغيرة وتعليمات الإسلام التى يتم تفسيرها بروح البورجوازية الصغيرة أيضا. وبالرغم من تغيير ميزان قوى المكونات الرئيسية لهذه التوليفة على الدوام طبقا لظروف الزمان والمكان، فإنها تحتفظ بطابعها البورجوازى الصغير بشكل عام. وفى حالة عدم توافر الظروف الملائمة - على الصعيدين الداخلى والخارجى - القادرة على حفز وتسهيل انتقال «الاشتراكيات القومية الطراز» إلى الاشتراكية العلمية فإنها تفقد بالتدريج سماتها التقدمية الجوهرية.

ويعترف الميثاق القومى الجزائرى بوجود «اتجاه بورجوازى جديد فى البلاد يتمثل فى كبار التجار ووكلاء الشركات الأجنبية» [٣٦ ص ٤٧]. وكتبت «الثورة الإفريقية» تقول: «إن البورجوازية الجديدة إذ تسعى إلى تخريب الإنتاج والإخلال بشبكة التوزيع تريد أن تظهر للشعب عجز القطاع العام - وبالتالى النظام الاشتراكى بمجمله - عن حل قضايا التنمية وتلبية احتياجات المواطنين» [٢٤٨ فى ٣٠ / ٣ / ٥٢١ / ٢ / ١٩٨١].

ويستمر النمو المتصاعد للبورجوازية الطفيلية ويشكل كبار التجار والوكلاء الذين يرتبطون بالاحتكارات الإمبريالية أقوى أقسامها. وظهر فى سوريا عشرات بل مئات من المليونيرات الجدد وأخذت علاقات الإنتاج الرأسمالى تسود بصورة فعالة فى القطاع الزراعى. وتبين أن الاصلاح الزراعى لم يكن جذريا بل ساعد توزيع الأراضى المصادرة وشكل تملكها على تطور العلاقات الرأسمالية. وأصبح كثيرون من الملاك الاقطاعيين الذين حصلوا على تعويض مقابل الأراضى المصادرة رجال أعمال رأسماليين ؟!! وتطورت مزارع «أثرياء الفلاحين» وبات القطاع العام والتعاونيات لا يملكان سوى ١٦٪ فقط من مجموع الأراضى المنزرعة، وتتعاون البورجوازية الريفية تعاونا نشطا مع البورجوازية التجارية الكبيرة ومع البيروقراطيين» [١٩٦ عام ١٩٨٠ عدد ١١ ص ٣٤].

وبالرغم من القضاء على نظام العلاقات شبه الاقطاعية فى الإنتاج، وبفضل

الإصلاح الزراعى الذى تم اجراؤه عام ١٩٧٠ نشأت فى العراق ظروف ملائمة لتطور الرأسمالية فى الريف. ووجد أعضاء التعاونيات أنفسهم تحت رحمة الأغنياء وأصحاب النفوذ، ولاتزال هناك فروق شاسعة فى أحجام ملكيات الأراضى الزراعية. وظلت قضايا فقراء الفلاحين تبحث عن حل، بينما حازت البورجوازية الريفية على امتيازات وامكانات هائلة [١٩٦ عام ١٩٧٨ عدد ٧ ص ٦٦ - ٧٠].

وبعد مرور ٢٠ عاما على إجراء الاصلاح الزراعى فى مصر كان ٣,٢٪ من الملاك يحوزون على ٣٥,٥٪ من الأراضى الزراعية وتعززت مواقع الأغنياء فى الريف [٢٠٦ فى ٥ / ٩ / ١٩٧٢]. وفى أوائل الستينيات كان رأس المال المحلى فى مصر يشغل مواقع اقتصادية وسياسية راسخة مما أدى إلى تصاعد التناقضات الطبقية. ولعل ما يثير الدهشة بشكل خاص تلك السهولة التى تخلت بها مصر عن التوجه الاشتراكى فى عهد السادات.

الاشتراكية الإصلاحية فى البلدان العربية

تختلف الاشتراكية الإصلاحية بوصفها نظرية للتحولات الاقتصادية والاجتماعية عن النظريات البورجوازية الصغيرة «للاشتراكية الإسلامية» و«الاشتراكية العربية». فهى لا تسعى إلى تحقيق سيادة قطاع الدولة فى المجال الاقتصادى وتقبل بالتطور الحر، مع محدوديته للرأسمالية. وترمى هذه النظرية إلى إنجاز برنامج من الإصلاحات البورجوازية الصغيرة والبورجوازية الليبرالية الديموقراطية التى لا تقوض أسس المجتمع الرأسمالى. ولا يسعى الاشتراكيون الإصلاحيون إلى القضاء على الملكية الخاصة وتملك الشعب لوسائل الإنتاج. وتمر الطريق إلى الاشتراكية، فى تصورهم، عبر تأميم بعض القطاعات الرئيسية فى الاقتصاد على قاعدة الحفاظ على الملكية الرأسمالية مع اضطلاع الدولة بالدور القيادى فى الحياة الاقتصادية من خلال تقليص دور وقدرة الاحتكارات، وإنجاز الإصلاحات الديموقراطية العامة والاجتماعية بهدف تخفيف وطأة التناقضات الاجتماعية.

ونجد فى مقالة نشرتها مجلة «الأداب» البيروتية عرضا نموذجيا لآراء

الاشتراكيين الإصلاحيين. يشير كاتب المقال إلى إن هناك مئات من تعريفات الاشتراكية وجميعها ترتكز على تناول قضية الملكية من وجهة نظر المصلحة العامة، ويسعى الاشتراكيون إلى «تقييد حقوقنا فى الملكية». وفى الوقت الراهن يقرون بالملكية الخاصة بأحجام معقولة مع مراقبة الدولة لتلك المؤسسات والفروع الاقتصادية ذات الأهمية العامة مثل التربية والتعليم والنقل والصناعات الثقيلة.. إلخ [١٩٧ عام ١٩٥٣ عدد٢ ص ٤٨]. وتنكر الاشتراكية الإصلاحية وجود تناقضات طبقية تناحرية وترفض فكرة الثورة الاجتماعية ودكتاتورية البروليتاريا.

وبالرغم من انتشار الآراء الاشتراكية الإصلاحية بين المثقفين العرب منذ النصف الأول من القرن العشرين فإنها لم تقف على قاعدة راسخة فى البلدان العربية. إذ لم تتشكل فى هذه البلدان قط طبقة عاملة قوية منظمة سياسيا ونشطة، وبالتالى لم تعد هناك حاجة ماسة لكبح نشاطها السياسى بمساعدة النظريات الاشتراكية اليمينية.

ولم يتغير الوضع إلا قليلا بعد الحرب العالمية الثانية، حيث أدرك معظم زعماء الأنظمة القومية - وخاصة الشباب منهم - أنه بدون قطاع الدولة لا يمكن إنجاز خطط التنمية وذلك لضعف قدرة رأس المال القومى وانصرافه إلى القطاعات الاقتصادية ذات الربحية المرتفعة والسريعة.

وتكتفى الاشتراكية الإصلاحية بمطلب تأميم بعض فروع الاقتصاد وقيام الدولة بوظيفة «المراقب». وتقف البورجوازية الصغيرة والفئات المتاخمة لها موقف العداء لسيطرة رأس المال الكبير بينما تكتفى الاشتراكية الإصلاحية بمطلب «تقييد» الاحتكارات. لقد أدى عدم مطابقة النظريات الاشتراكية الديموقراطية للأوضاع القائمة فى البلدان العربية، وكذلك أزمة الثقة بالرأسمالية ونجاحات المعسكر الاشتراكى وانتشار التفسيرات البورجوازية الصغيرة لتوصيات الإسلام الاجتماعية، إلى عرقلة انتشار الآراء الاشتراكية الديموقراطية ذات النمط الإصلاحى.

وعلى الجانب الآخر، أرغم تنامى قوة جذب الاشتراكية للجماهير العريضة والخوف من الشيوعية بعض الزعماء السياسيين والمثقفين، فى تلك البلدان التى تشغل فيها البورجوازية القومية مواقع راسخة نسبيا، إلى التوجه نحو نظريات

الاشتراكية الإصلاحية وإغراق الاشتراكية الديموقراطية الغربية مدحا وثناء. وفى هذا الإطار تبذل محاولات جادة لإضفاء روح الإصلاح على اللبيرالية البورجوازية والماركسية والإسلام.

وتجد الأشكال الغربية للاشتراكية الإصلاحية تجاوبا ما من قبل المثقفين الليبراليين العرب. وبهذا الصدد يعد موقف عباس محمود العقاد نموذجيا. كان العقاد - فى شبابه - نصيرا للتنويريين الذين رأوا فى الثراء المفرط تأثيرا مدمرا على الشخصية. وكان خصما لدودا لنزعة المساواة البدائية وأكد أن الاشتراكية لا تعنى أبدا أن يعيش الجميع فى مساكن متشابهة ويأكلون نفس الطعام. والاشتراكية، حسب رأى العقاد، لا تنص سوى على مكافأة متساوية لقاء العمل وتسعى إلى تحسين مستوى معيشة المواطنين والاستفادة المثلى من إمكانات الإنسان لما فيه مصلحة المجتمع ويؤكد العقاد أن الاشتراكية العلمية هى اشتراكية عملية يمكن بناؤها عن طريق التنظيم المناسب لوظائف رأس المال مع ضمان الموقف العادل تجاه العامل وحظر احتكار ثروة المجتمع. ويرى العقاد ضرورة إكمال الاشتراكية بالديموقراطية المتطورة لأن تقييد حرية الفرد وحرية الفكر هما من الأمور الحتمية فى ظل الاشتراكية، إذ يكون الفكر والفرد خاضعين دون قيد أو شرط للمصلحة الشعبية العامة. هكذا فسّر العقاد الحرية انطلاقا من المفاهيم والمواقف النموذجية للإصلاحية الانجليزية. وفى مقالته «هل ستغدو مصر اشتراكية؟» (عام ١٩٤٦) وضع الاشتراكية الديموقراطية مباشرة فى مواجهة الشيوعية لكون الأخيرة - على حد زعمه - تناقض الديموقراطية تناقضا تناحريا.

ويحلم هذا الليبرالى المصرى بامكانية ضبط وتنظيم العلاقات بين أرباب العمل والشغيلة على نطاق العالم كله من خلال هيئة دولية تحت رعاية الدول الكبرى فى ظل مناخ عام من التعاون الطبقى مما يشكل ضمانه للأمن الاجتماعي. ويجب على الطبقات الغنية أن تدرك أهمية وضرورة الانسجام الاجتماعى وأن تقبل فى سبيل ذلك بالضريبة التصاعدية بهدف تحسين التعليم والخدمات الطبية للشعب وتأمين معيشة العجزة والمعوقين .. إلخ.

وفى ظروف الديموقراطية لابد، فى رأى العقاد، من فرض مراقبة الدولة على بعض القطاعات الاقتصادية التى تتسم بأهمية عامة فى المجتمع. وينبغى أن

يؤدى هذا إلى القضاء على استغلال الإنسان للإنسان وإنهاء سيطرة الاحتكارات وضمان الحقوق المتساوية للجميع فى العمل والمشاركة فى إدارة شئون المجتمع.

ويرى العقاد فى إنجلترا والدول الاسكندنافية نموذجا للنظام الاجتماعى. فالمستقبل للاشتراكية الديموقراطية - أو كما أطلق عليها العقاد - «الاشتراكية المعتدلة». ويقر العقاد بأن الطابع الوسطى «المعتدل» لاشتراكية جمال عبد الناصر التعاونية هو ما جذبه إلى جانب النظام الجديد فى مصر [٧٧ ص ١٦٥ - ١٩٢].

إن آراء العقاد هى آراء نصير للاشتراكية الإصلاحية القائمة على مبادئ التنويرية والأخلاقية أكثر منها على الاعتراف بالضرورة الحتمية للتحولات الاقتصادية والاجتماعية الجذرية.

وبهذا الصدد يمكن اعتبار برنامج الحزب الاشتراكى الدستورى فى تونس برنامجا اشتراكيا إصلاحيا.

تونس

لا تختلف «الاشتراكية الدستورية» كثيرا عن النماذج الغربية. لقد أعلن حزب الدستور الجديد (الحزب الاشتراكى الدستورى منذ عام ١٩٦٤) - الذى ظل الحبيب بورقيبة زعيما له منذ تأسيسه عام ١٩٣٤ - المذهب الاشتراكى الإصلاحى أساسا لنشاطه منذ عام ١٩٦٢ ووصف هذا المذهب بإنه «تجسيد تونس لمبادئ الاشتراكية العامة»[٣٩ ص ٥٢٣]. ويعتقد الحبيب بورقيبة فى امكانه بناء المجتمع الاشتراكى عبر الإصلاحات المتتابعة التى ترمى إلى خلق الوعى الاشتراكى لدى المواطنين. ويكمن الهدف المعلن «لاشتراكية بورقيبة» فى تحقيق فكرته حول «رفع مستوى معيشة الشعب - كل الشعب - عن طريق زيادة الإنتاج وضمان توزيعه العادل» [١٥٤ ص ٢١]، تلك الفكرة التى طرحها الزعيم التونسى منذ لحظة قيام الجمهورية التونسية عام ١٩٥٦. وفى رأيه أن رفع دخول السكان وإعادة توزيع الناتج القومى من شأنه ضمان العدالة الاجتماعية وإضفاء الطابع الإنسانى على المجتمع التونسي.

يؤكد الحزب الاشتراكى الدستورى على امكانية بلوغ هذه الأهداف عبر

الجهود المشتركة لكل الشعب وانتهاج سياسة «الديموقراطية الاقتصادية» التى تكمن فى ضبط وتنظيم الأنشطة الاقتصادية على أساس التخطيط وتأميم بعض القطاعات الرئيسية فى الاقتصاد. تحدث بورقيبة قائلا: « إن هدفنا الوحيد يكمن فى منع الفساد والتصدى له ولا يعنى إطلاقا كبح المبادرة القومية حين ترمى إلى التقدم» [٣٩ ص ٥٢٣]. وانطلق الزعيم التونسى من التفسير الساذج لمفهومى «رأس المال» و «الملكية» واعتقد أن الملكية ثمرة حسن التدبير والتراكم نتيجة حرمان الشخص لنفسه من بعض الحاجات بصورة طوعية ومؤقته. ومن هنا يأتى الاستنتاج الطبيعى بأن زيادة الإنتاج ينبغى أن تقوم على مبدأ احترام الملكية الخاصة الخاضعة للمصلحة العامة». [١٥٤ ص ٢٥] ونبذ فكرة تحريض الشغيلة ضد الرأسماليين - بوصفهم مستغلين - والحيلولة دون بذر الكراهية بين الناس واضعاف الجهود الرامية إلى القضاء على التخلف.

وتمثل فكرة الوحدة القومية والتضامن الاجتماعى والتكافل ووحدة جميع الطبقات والفئات الاجتماعية لب «الاشتراكية الدستورية» (لقد أعلن المؤتمر الثانى عشر للحزب - بعد إقرار خطة بناء الاشتراكية - شعار تحقيق السلام الطبقى من أجل ازدهار الجميع، بوصفه مثلا أعلى. قال الحبيب بورقيبة «إننى لا أؤمن بصراع الطبقات، فالدولة لا تقوم على طبقات أو اعتبارات حزبية.. إن اشتراكيتنا ليست رد فعل على الرأسمالية بل على الفردية المفرطة» [١٩٣ عام ١٩٦٧ عدد ٥ ص ٥٨].

وجاء فى قرار اللجنة المركزية للحزب حول الخطة الخمسية للأعوام ١٩٧٧ - ١٩٨١ حول تطوير مفهوم السلام الطبقى أن تنفيذ الخطة رهن بالسلام الاجتماعى والوحدة القومية. إلا أن الظروف قد أرغمت الحزب على الاعتراف بوجود تناقضات بين مختلف الطبقات الاجتماعية مع أنه لا يعد هذا الوضع طبيعيا. وإذ يعترف القادة التونسيون من حيث المبدأ بوجود التناقضات الاجتماعية فإنهم يزعمون أنها لا تحمل طابعا تناحريا، ويصرون على انعدام التمايز الطبقى فى المجتمع التونسى. وبالرغم من تسليم الحبيب بورقيبة بوجود الطبقات والصراع الطبقى فى العالم، فإنه يفضل عبارة «الفئات الاجتماعية» حين يدور الحديث عن مجتمعات متخلفة مثل المجتمع التونسى، حيث «كانت الفئات المختلفة دوما ممتزجة ببعضها البعض إلى درجة يبدو معها مصطلح «الطبقة» ذاته

غير مناسب ويكون مفهوم الفئات الاجتماعية أقرب للواقع [٣٤ ص ٢٧٧ - ٢٧٨] والعامل - حسب مفهوم بورقيبة - هو كل من يشارك فى عملية الإنتاج عاملا كان أم مهندسا أم مديرا أم تاجرا.. إلخ..

وتتسم إصلاحية بورقيبة فى الواقع بطابع أخلاقى وتهمل فيها مسألة العلاقة بوسائل الإنتاج كليا ويُطرح فيها حب الناس والمصلحة العامة وما شابه ذلك بوصفها دوافع محركة مما يقر بها من الأشكال البورجوازية الصغيرة للاشتراكية بما فيها «الاشتراكية الإسلامية». وباختصار فإنه يمكن النظر إلى اشتراكية بورقيبة الرامية إلى خلق طبقة متوسطة بوصفها نظرية للفئات العليا من البورجوازية التونسية الصغيرة التى تتحول إلى بورجوازية كبيرة بالتدريج. إن تونس تسير على طريق التطور الرأسمالى تحت راية «الاشتراكية».

«الاشتراكية الديموقراطية» الساداتية.. أو دعائية «الانفتاح» الاجتماعية

بغض النظر عن نوايا «الاشتراكيين الذاتيين» - جمال عبد الناصر وأنصاره - غرقت مصر فى دكتاتورية البورجوازية الصغيرة تحت راية ديموقراطية الشعب، وخضعت شعارات «العدالة الاجتماعية والسلام الاجتماعى والتكافل الاجتماعي، والوحدة القومية» التى أعلنها عبد الناصر، لأوسع تفسيرات عادت بالمنفعة الكبرى موضوعيا على الفئة البورجوازية البيروقراطية الجديدة. وحين تولى السادات زمام الحكم فى مصر، بعد عبد الناصر، أجرى تحولات مكشوفة من التوجه «الاشتراكى» إلى طريق التطور الرأسمالى، ومن نهج الديموقراطية لأجل الشعب إلى سياسة الديموقراطية لمصلحة البورجوازية.

وفى عام ١٩٧٨ كتبت مجموعة من أساتذة جامعة القاهرة ورقة حول أسس النظرية المصرية «للاشتراكية الديموقراطية» هدفت إلى تبرير السيطرة الاقتصادية والسياسية للنخبة البورجوازية البيروقراطية فى مصر. وصار هذا الشكل الإصلاحى من «الاشتراكية» موقفا اجتماعيا وسياسيا للحزب القومى الديموقراطى الحاكم الذى أسسه السادات.

وبعد وفاة عبد الناصر، انتصر التوجه اليمينى فى التشكيلة السياسية

البورجوازية الصغيرة تحت تأثير المتغيرات فى البنية الفوقية السياسية مما أدى إلى الاخلال - على نحو سريع - بتوازن القوى السياسية لصالح الفئة البورجوازية البيروقراطية وتخلى السادات عن أحد أهم مبادئ «الاشتراكية العربية» الذى ينص على ضرورة سيادة قطاع الدولة فى الاقتصاد القومي، وأفسح الطريق أمام النشاط الخاص، وغدت «الاشتراكية الديموقراطية» بالنسبة للسادات ستارا لليبرالية البورجوازية. وشهدت البلاد فترة تركز العقارات فى أيدى فئة ضئيلة للغاية من أغنياء مصر، وأعلن السادات سياسة «الانفتاح» وربط مصير البلاد برأس المال الغربي. وحلت فى وسائل الاعلام محل شعار العدالة الاجتماعية شعارات «فوق الطبقات» و«خارج الطبقات» و«غنى شاكر خير من فقير» البورجوازية من حيث مضمونها. [الأهرام فى ١٣ / ١١/ ١٩٧٨].

وشرح السادات الأمر قائلا : إن الشكل المصرى «للاشتراكية الديموقراطية» يعنى التخطيط الشامل للاقتصاد والحياة الاجتماعية على نطاق البلاد بأسرها والدور القيادى للقطاع القيادى العام واحترام حق الملكية الخاصة وإقرار دورها البناء سواء فى الميدان الاجتماعى أو فى تنفيذ خطط التنمية وطالب ببلوغ أقصى حد من العدالة عند توزيع الناتج القومى وتشديد الرقابة الشعبية وتعبئة المنظمات الاجتماعية والأحزاب السياسية من أجل تحقيق البرامج والخطط القومية. ولا تنص الاشتراكية المصرية - بخلاف جميع الاشتراكيات الأخرى - على مصادرة وسائل الإنتاج، بل على تنظيمها وتخطيطها طبقا لاحتياجات الشعب. وبالأحرى يتم اعتماد مبدأ لا يقضى بتحويل وسائل الإنتاج إلى ملكية الدولة والاكتفاء باخضاعها للرقابة لما فيه مصلحة الشعب كله وليس طبقة واحدة مما يتفق ومبادئ الإسلام» [٢.٢ فى ٨ / ١ / ١٩٧٦] وفى هذا السياق تتردد كثيرا كلمات تكافؤ الفرص والاختيار الحر للنشاط المهنى وحرية الرأى.. إلخ.. وبالتالى يدور الحديث عن محاولة الجمع بين الليبرالية البورجوازية والديموقراطية البورجوازية والاشتراكية [٢.٢ فى ١٩٧٨/٨/٩]. ويُحصر الفرق بين الرأسمالية والاشتراكية الديموقراطية فى كون الأولى تنشط فى ميدان القيم المادية الصرف بينما الثانية هى عبارة عن مجتمع المثل الإنسانية وحرية الفرد والإخاء مع إقرار النظام الاقتصادى والحقوقى المناسب الذى يضمن التوازن بين الأغنياء والفقراء وبين السلطة وحرية الفرد. ويمثل هذا الشكل من الاشتراكية،

على حد زعم الداعية إليه، الحل الوسط بين أنانية المجتمع البورجوازى، من جهة، و «قمع الماركسية للحرية بإسم التطور من جهة أخرى» [٢.٢ فى ٢٩ / ٧ / ١٩٧٨ ، ٢٦ / ٨ / ١٩٧٨].

البحث عن «شكل ثالث» للنظام الإدارى والحقوقى والاستقرار السياسى

السمات الانتقالية للقيادة السياسية فى العالم العربى

ارتبط اختيار الطرق القومية لإنجاز التطور فى الستينيات ارتباطا عضويا بالبحث عن أشكال مناسبة للتنظيم والضبط الإدارى والحقوقى.

وحتى اواسط الخمسينيات ترسخت فى غالبية الدول العربية نماذج غربية لنظام الدولة بعد انتهاء مرحلة الثورة السياسية وقيام الأنظمة القومية. واحتوت الدساتير - حيثما وجدت - على بنود عن سيادة الشعب والمساواة بين المواطنين فى الحقوق والواجبات ومسئولية الحكومة أمام البرلمان واستقلال القضاء واعلان مبادئ حكم الأغلبية ونصت على مراسيم تغيير الحكومات، وبات من سماتها المميزة ليس فقط الاهتمام الخاص بإثبات المبادئ الديموقراطية الأساسية بل أيضا التنظيم المفصل لحقوق الفرد المدنية. وبينما أكدت دساتير الدول الرأسمالية فى الغرب المكتسبات الطبقية للبورجوازية، فإن دساتير الدول العربية جاءت خالية من هذا التأكيد، اللهم إلا من تصورات عن النظام الإدارى والحقوقى للمجتمع. وكان الخلل أكبر فيما يتعلق بأشكال الديموقراطية وعدم تناسبها اطلاقا مع الأوضاع الاجتماعية والسياسية. وفى هذا الصدد كان لاقوال جورج حنا الشخصية الاجتماعية التقدمية اللبنانية البارزة ما يبررها حيث ذكر إن الديموقراطية العربية لا تشبه الديموقراطيات الغربية فى الحياة العملية؛ ففى البلاد العربية تسود أنظمة اقطاعية أو شبه اقطاعية ترتدى قناع الديموقراطية [١٢. ص ٨٧].

ومع نمو الوعى القومى والسياسى أدركت الشعوب العربية أنها محرومة من الحريات والحقوق المكفولة دستوريا واكتشفت الهوة بين المبادئ الديموقراطية المعلنة

والممارسة فى الواقع، ومن ثم فلا عجب أن تواصل نضالها من أجل الديموقراطية فى إطار النضال من أجل التحرر الوطنى الحقيقى. وبات مطلب كفالة الحقوق السياسية والمدنية حجر الزاوية فى أية برامج سياسية تبغى إشراك الجماهير فى عملية تحويل النظام السياسى والاقتصادى - الاجتماعي، وجاء الوقت الذى أصبح فيه إعلان الحريات والحقوق الديموقراطية جزءا لا يتجزأ من تركيبة النظام الإدارى الحقوقى.

إن المرحلة الراهنة هى مرحلة الديموقراطية وانتصار مبدأ السلطة للشعب، ولم يعد فى الامكان بقاء الرأسمالية أو الاشتراكية دون تعبئة الجماهير فى إطار عملية الإنتاج. وغنى عن القول إن لكل طبقة مفهومها الخاص عن الديموقراطية. ولابد لأنظمة الحكم - حتى الاستبدادية منها - أن ترفع شعار الديموقراطية.

يملك العرب المعاصرون تراثا من محاولات حل مشكلات الاستقرار السياسى بروح وأفكار عصر التنوير الفرنسى ذات الاسلوب الليبرالى البورجوازى وعكس هذا نفسه فى شكل الحكم و «فلسفة المجتمع» وسادت فى أوساط الصفوة المثقفة فكرة البرلمانية البورجوازية وبناء مجتمع علمانى يتمتع فيه الأفراد بالحرية والمساواة أمام القانون وتتاح لهم فرص متكافئة وبالرغم من اتضاح فشل تجربة النسخ الآلى للمؤسسات السياسية الأوروبية الغربية منذ فترة ما بين الحربين العالميتين، يقر الجميع بأن الديموقراطية هى خير ابتكار للعقل الإنسانى وأن أزمة الأشكال السياسية للديموقراطية الليبرالية لا تعنى أزمتها بوصفها نظاما للحكم التمثيلى ومرادفا لحرية الإنسان وحقوقه. والديموقراطية بالنسبة للأيديولوجيين البورجوازيين والبورجوازيين الصغار هى ظاهرة إنسانية عامة لا تحمل سمات طبقية، ويفسرون الحرية - ذلك المفهوم الأساسى للديموقراطية - لا بوصفهما عاملا اجتماعيا تتغير معانيه ووظائفه بتغير الأسس الاجتماعية - الطبقية للمجتمع بل بوصفها شيئا مطلقا أزليا يتفق وطبيعة الإنسان (هكذا يعتقد جزء من المثقفين ذوى الميول البورجوازية الليبرالية) أو تجسيدا لإرادة الله فى خلقه (كما يرى أصحاب الصيغ الدينية).

لقد ازدحمت المكتبات فى سنوات الخمسينيات والستينيات بمؤلفات عديدة تفسّر الحرية بالمعنى الوجودى - أى بوصفها حق الإنسان فى النشاط غير المقيد بشئ. ومن هذا المنظور تتم رؤية دكتاتورية البروليتاريا - أرقى أشكال

الديموقراطية - بوصفها نقيضا للديموقراطية ولم يدرك سوى قلة محدودة من التقدميين أن الحرية فى المجتمع البشرى محدودة «كميا» (حسب قول الكاتب اللبنانى المعروف عمر فاخورى) وأنها عبارة عن «وعى الضرورة» الأمر الذى كتب عنه محمود أمين العالم فى كشفه القناع عن الديموقراطية البورجوازية وطابعها الشكلي، وتأكيده على عدم امكانية بلوغ أعلى درجات الحرية فى المرحلة التاريخية الراهنة إلا فى ظل الاشتراكية [١٤ ص ١٦٦ - ١٨٦].

ومنذ منتصف القرن الماضى أصبح المثقفون العرب يولون أكبر قدر من الاهتمام للمؤسسات الديموقراطية بوصفها قوة سياسية واقعية زاعمين بقدرتها على ضمان التقدم والعدالة والاستقرار الاجتماعى. ومن ناحية أخرى، لم تترسخ العلاقة الجدلية بين الديموقراطية المثلى والتحرر الاقتصادى والاجتماعى للشخصية سوى فى خمسينيات القرن العشرين (وفى هذا الصدد يمكن رصد انحياز عدد من الماركسيين العرب للأشكال السياسية الديموقراطية مُغفلين مغزاها الاجتماعى) [١٤ ص ١٩٢].

يسجل محمد مهدى رئيس حزب «الاستقلال» العراقى البورجوازى المعتدل فى مذكراته: «أصبحت المساواة النظرية أمام القانون غير كافية. لابد من المساواة فى فرص العمل والحياة الميسورة، ولأجل ذلك لابد من نهضة اقتصادية» [٨٥ ص ١٧٧]. وشاركه الرأى الحزب القومى الديموقراطى الأكثر يسارية فى العراق [١٣١ ص ١٨٢ - ١٨٣]. وكتب المفكر المصرى البورجوازى الصغير خالد محمد خالد فى أوائل الخمسينيات يقول : «إننا لا ندعوكم أن تصيروا شيوعيين واشتراكيين إلخ.. إن ما ندعوكم إليه هو البحث عن وسيلة جذرية للحيلولة دون تركيز الثروة فى أيدى حفنة صغيرة من الناس» . وستتيح هذه الوسيلة «ديموقراطية من الطراز البنيوى» التى يجب أن تضاف إليها «ديموقراطية حياة الجماعة» و «ديموقراطية الحكم» [١١٦ ص ٧٨ - ٧٩]. أما علال الفاسى فلم يرى فى الديموقراطية السياسية منذ أواخر الأربعينيات سوى وسيلة للوصول إلى الديمقراطية فى المجالين الاقتصادى والاجتماعى.

لقد أملت المهام الخاصة - السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية - التى واجهت البلدان النامية أشكالا محددة للتنظيم الإدارى والقانونى وشهدت أغلبية هذه البلدان ثورات قومية ديموقراطية شارك فيها الشعب أو قامت باسمه.

وامتزجت المشكلات الاجتماعية بالقضايا السياسية وعكست هياكل جديدة للحكم والتشريع تتلاءم والواقع الجديد.

وقد اشتمل «ميثاق العمل الوطنى» فى مصر على فكرة مشابهة حينما قال : «إن الديموقراطية السياسية لا تنفصم عن الديموقراطية الاجتماعية، ولا يمكن أن يكون المواطن حرا دون ضمان تحرره من كل صور الاستغلال وإعمال مبدأ تكافؤ الفرص حتى يحصل على نصيبه من الثروة الوطنية وضمان أمنه الشخصى». ويؤكد البعثيون - بعد أن رأوا فى الإنسان «أعلى قيمة» - على أنه من المستحيل كفالة حق الإنسان فى الحياة الحرة فى مجتمع يهمل دور الشخصية بوصفها موضوعا رئيسيا للتقدم» [٢.٩ فى ٢٤ / ٥ / ١٩٧٩]. وينص «الميثاق الوطنى» الجزائرى على أن الديموقراطية الاشتراكية تشمل الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية [٣٦ ص ٦٨].

لقد رأى الزعماء البورجوازيون الصغار فى الديموقراطية السياسية والاجتماعية سلطة الشعب العامل (بما فى ذلك «البورجوازية غير المستغلة») التى من خلالها يمكن التحرر من جميع أشكال الاستغلال وإتاحة الفرص المتساوية والنصيب «العادل» من الثروة القومية لكل مواطن.

ويوجد فى الفكر الاجتماعى العربى مواقف مختلفة من قضايا التنظيم الإدارى والقانونى؛ فالبعض يرى فى النظام البرلمانى والتعددية الحزبية الشكل الأمثل للحكم، بينما يراه البعض الآخر فى الحكم المطلق لحزب الشعب والزعيم القومى الذى ينصب نفسه حاميا للديموقراطية الحقة. وهناك من يرى المثل الأعلى فى نظام الحكم القائم على مبادئ الثورة الفرنسية، ويراه فريق آخر فى ديموقراطية قبائل البدو. ومن الجدير بالذكر أن بعض المجموعات الطليعية البورجوازية الصغيرة التى تنسب لنفسها دور المعبّر عن إرادة الشعب ترفض، فى أحيان كثيرة، كل من الأشكال الغربية للديموقراطية والهيكل الديموقراطى للدول الاشتراكية.

كتب محمد حسنين هيكل رئيس التحرير السابق لجريدة «الأهرام» وأحد الأشخاص المقربين لجمال عبد الناصر قائلا «إن العالم الثالث يبحث عن أشكال من الديموقراطية خاصة به مؤكدا أن هذه الأشكال لا يمكن أن تشبه ديموقراطية المعسكر الشرقى - حيث تسود دكتاتورية البروليتاريا - ولا ديموقراطية الغرب

المبنية على التعددية الحزبية لمصلحة أوساط معينة [٢٤٦ فى ١٩٦٤/٧/٤] .
كما يتجه كثيرون من الأيديولوجيين الإسلاميين والزعماء السياسيين إلى الإسلام بحثا عن أشكال «ثالثة» للنظام السياسى. ومع ذلك يدور الحديث فى وقتنا الراهن عن الأطر الطبيعية لنهضة الشعوب العربية عبر سلطة الشعب حيث تتغنى حتى أعتى النظم الدكتاتورية بالديموقراطية وتعلن تمسكها بها.

من السهل على من يتتبع تجربة البلدان النامية أن يرصد الاتجاه نحو تركيز سلطة الدولة. وترتبط البنية الاقتصادية والاجتماعية فى هذه البلدان ارتباطا وثيقا بالبنية الفوقية الإدارية والقانونية. ويشير كثير من الباحثين هنا إلى أن التقدم الاجتماعى يبدو وكأنه «يفرض» من أعلى، من قبل السلطات، ويعدون هذا نتيجة حتمية لضعف التطور.

ومن اللافت للنظر أن تتسم الأنظمة الحاكمة فى البلدان التى شهدت ثورات قومية ديموقراطية بطابع مطلق، كما أن النظم الاجتماعية المتعددة الأنماط فى هذه البلدان لا تتفق والخصائص الطبقية للطليعة السياسية، وتتركز السلطة عادة بين أيدى المجموعات الأنشط سياسيا. وإذ تفتقد مثل هذه المجموعات القدرة الاقتصادية والتأثير الاقتصادى فإنها تلجأ إلى أشكال مطلقة للحكم، ويبدو الحكم المطلق وكأنه مبرر تاريخى من أجل الحفاظ على توازن نسبى بين القوى الاجتماعية وتنفيذ برامج التنمية فى الظروف المتميزة للدول الفتية النامية. فمن جانب تتعرض القوى الطليعية لضغط مستمر من قبل الأنماط الاقتصادية الأكثر استقرارا - ومن بينها النمط الاقتصادى الاجتماعى السائد - ومن الجانب الآخر، تسعى هذه القوى إلى النهوض بالبناء الاقتصادى والاجتماعى إلى مستوى تصوراتها عنه.

لقد ساعدت عوامل عدة على ترسيخ الحكم المطلق (باشكاله النخبوية أو الطليعية) فى الدول العربية، من بينها : أولا، الضرورة الموضوعية للاستفادة من الموارد المتاحة وحشد كل قوى الأمة من أجل التغلب على المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والمالية فى ظروف المشاركة الهامشية جدا للجماهير فى الأنشطة السياسية والاجتماعية. وثانيا، ما يتسم به المثقفون من ميل للنخبوية والطليعية، فالمثقفون يتوجهون للشعب وهم يرون فى أنفسهم قائدا شرعيا، ووحيدا له ومعبرا أمينا عن مصالحه، ولنتوقف بعض الشئ عند هذه النقطة التى

تستحق اهتماما خاصا فى إطار بحثنا.

تؤدى السلبية الاجتماعية والسياسية للجماهير الواسعة وضعف البروليتاريا وغياب التقاليد الديموقراطية وجهل الشعب وأميته إلى تغذية وتنامى المعتقدات «الأبوية» لدى المثقفين والبورجوازيين الصغار العرب الذين تولت فصائل معينة منهم زمام الحكم فى كثير من البلدان فى سنوات الخمسينيات والستينيات وأوائل السبعينيات. ويعد المثقفون أنفسهم محركا تقدميا حقا للتاريخ وهم على اقتناع راسخ بأنه فى مقدور مجموعة صغيرة من الزعماء القوميين أن تتحدث بإسم الشعب وتعبر عن مصالحه [٢٤٣ عام ١٩٥٩ عدد ٣ ص ٢٣.] إذ لا يجدوا فيه سوى موضوع للقيادة ووسيلة لبلوغ أهداف معينة!!

ويعتقد المخرج السينمائى المصرى، وأحد أبناء الجيل الجديد، توفيق صالح بأنه على المثقفين وحدهم «وبمقدورهم» أن يعدوا للثورة وأن يقوموا بها فى العالم العربى ممسكين بزمام قيادة الجماهير الجاهلة [١٩١، ١١ فى ١٧/١/١٩٧٤]. ويشاركه وجهة النظر هذه حول دور الصفوة النخبوية توفيق الحكيم، إذ عبّر، منذ أوائل الخمسينيات عن اعتقاده بقدرة المفكر وحده، بعد أن ينعزل فى «برج عاجى» ، على إرشاد الإنسان إلى الطريق الصحيحة عند غياب قوة اجتماعية قادرة على القضاء على شرور المجتمع مقتنعا بأن الإنسان تحركه الغرائز. وفى كتابه «عصا الحكيم» ينتقد بطل إحدى قصصه عجز معظم الناس وعدم امتلاكهم لرأيهم الخاص ويرى الحل فى وجود زعيم ومفكر ينتمى إلى النخبة. وأكد الشخصية السياسية والزعيم القومى المغربى البارز علال الفاسى أن الديموقراطية لا تصلح لعالم الأفكار. وقال «لابد من ارستقراطية الفكر من أجل قيادة الأمة»[١٦٠ ص ١٠٥].

وبدورها احتوت النظرية البعثية، فى بادئ الأمر، على فكرة مفادها ضرورة وجود قوى طليعية واعية تأخذ على عاتقها مهمة قيادة الجماهير وكوادر الحزب من أجل «الديموقراطية الشعبية». ويرى ميشيل عفلق إنه بإمكان فصيلة صغيرة من الزعماء القوميين الواعين التعبير عن إرادة الأمة والمجتمع الذى لا يعى حاجاته وأن الأيديولوجيا كامنة فى ممثلين منفردين للأمة - مثل البذرة - وهذه الطليعة القليلة العدد بالذات تستطيع أن تتحدث باسمها. وفى مرحلة الجدب الفكرى يكون جديرا بالزعامة من يرضى الأغلبية ويقف عند مستوى الجميع من

الناحية الفكرية بل من يناضل ويبادر ويرشد الجميع إلى طريق استيعاب وهضم أفكار متكاملة. [٦٧ ص ١٣٣، ٢٤٣ عام ١٩٥٩ عدد ٣ ص ٢٢٩ - ٢٣٠]
ويضيف عفلق قائلا: «إننا نمثل أمة لم تستيقظ بعد.. وأن الفكر النقى لا يبالى بالضغط من قبل الحشد [١٨٤ ص ٣٩٤]. وإذا كان الشعب لا يستطيع استيعاب هذه أو تلك من الأفكار بسهولة ودقة فإنه يحكم عليها من خلال الداعين لها» [٦٧ ص ٣٦].

وتصور القيادة البعثية نفسها وكيلا عن الشعب (الحاكم وكيل الشعب، هذه وجهة نظر معروفة للعرب جيدا منذ عهد التنويريين العرب فى القرن الماضى) وتحافظ على الطابع النخبوى للسلطة والذى يجب أن يبقى - فى رأيها - طالما استمر النضال من أجل تحقيق أهداف الثورة البعثية الكامنة فى مفهوم الانقلاب والرامية إلى إعادة البناء الجذرية لمجمل حياة المجتمع العربى وفى مقدمتها الحياة الروحية والأخلاقية وبعث «الشخصية العربية الجديدة»[٦٧ ص ١١٦].

إلا أن المؤتمر القومى السادس (عام ١٩٦٣) قد أعلن تخلى البعث عن نظرية النخبوية و «الأبوية» تجاه الجماهير. ويرى البعث الآن أنه من الضرورى أن تنظر الطليعة الاشتراكية إلى الجماهير بوصفها لب الثورة والديموقراطية [١٤١ ص ٦٣ - ٦٧].

ويتوقف مدى استبداد الحكم المطلق على مستوى وعى الجماهير وعلى التصورات القديمة عن الحاكم والتقديس التقليدى للسلطة وموظيفها على اختلاف مستوياتهم والاستعداد النفسى للسير خلف الزعيم - الأب.

لقد أضفى اعتقاد الفلاح فى القضاء والقدر - المشروط بتبعيته لقوى الطبيعة - وتجربته الطويلة القاسية مع سلطة الدولة مزيدا من «القدسية» على علاقته بالحاكم وخلق لديه الاستعداد للسير بطاعة. وعلى امتداد قرون طويلة، تجسدت السلطة فى الضرائب والأوامر التى كانت تزيد الحياة تعقيدا ومع ذلك ترسخ فى وعى الشعب التصور الخاطئ عن الأصل الإلهى للسلطة وفى الوعى الجماهيرى البسيط وكانت الدنيا والدين، فى الوعى الجماهيرى البسيط، يتجسدان فى شخص الحاكم، الذى يكاد بكماله وصعوبة الوصول إليه، يكون إلها.

وكما قال المستشرق المعروف برنارد لويس، - عن حق - فإن «التجربة

السياسية لبلدان الشرق الأوسط فى عهد الخلفاء والسلاطين هى تعبير عن ظروف سيادة الحكم المطلق غير المستتر تقريبا عندما كان الخضوع للزعيم والحاكم واجبا دينيا وسياسيا والعصيان خطيئة وإجراما»[٢٤٣ عام ١٩٧١ عدد ص ١٨]. إن الاستعمار الأوروبى الذى ساعد إلى درجة محددة على ايقاظ وعى النخبة المستنيرة فى البلدان العربية لم يرسخ فى وعى الجماهير سوى التصورات التقليدية عن السلطة. وقال أحدهم - عن حق تماما - إن الغزاة من المماليك والعثمانيين حكموا البلاد بالاشتراك مع النخبة الإقطاعية المحلية وبالاستناد إلى دعم رجال الدين وخلف الأوروبيون المماليك والعثمانيين - وهم غرباء أيضا - واستندوا فى حكمهم إلى القوة العسكرية وأبقوا على الوسائل السابقة للقمع والاستغلال بشكلها العام.

وربما يكمن سبب تأخر تحديث القرية، فى أن الفلاحين «ينتظرون دائما من الحكومة أو من أية قوة خارجية أخرى أن تأتى إليهم بهذا التقدم غير المفهوم جيدا» - على حد تعبير أحد كتّاب جريدة «الشرق الأوسط» [٢٤٠ عام ١٩٥٨ عدد ١٢ ص ٣٧٢ - ٣٧٤].

ولم تُبق القوالب الاجتماعية التقليدية للمجتمع الإسلامى السابق على البورجوازية (والذى يقوم على مبدأ التحام المؤسسات الحكومية والسياسية على أسس دينية وأخلاقية) سوى على مجال ضيق جدا للمطالبة الواعية بالحريات السياسية. وبرغم أن «الأفكار حول حقوق الإنسان والشعب» قد تغلغلت فى الوعى الاجتماعى العربى منذ وقت طويل، وأن حركة التحرر القومى كانت منذ لحظتها الأولى مدرسة للديموقراطية، فإن مفهوم الحرية، حسب قول محمود أمين العالم، يحمل فى طياته رواسب الليبرالية ولايزال يلفه الغموض. [١٤ ص ١٨٣]. وخلت الشعارات الديموقراطية من المضمون الاجتماعى الواضح بالنسبة للفئات الدنيا، ونادرا ما تمثل مرشدا لعمل الجماهير.

أبرزت «الأهرام» ثلاثة أنماط للموقف من الحكومة فى المجتمع المصرى؛ فسكان القرى النائية يعيشون على هامش الأحداث الاجتماعية، بينما يدرك جزء من السكان تجسيد السلطة لأفكار معينة ولا يعى إلا القلائل المغزى الكامل لسلطة الدولة وأهمية أن تكون سلطة قومية حقا[٢٠٢ فى ١٩٧٢/٧/٢١]. والأمر كذلك أيضا فى باقى البلدان العربية.

كما ساعدت خيبة الأمل الكبيرة للفئات الوسطى فى الأحزاب الليبرالية الديموقراطية التقليدية على نجاح وانتشار نزعات الحكم المطلق. وتحولت الأحزاب الضعيفة، التى لا تتمتع بالتأييد الجماهيرى ولا تملك برامج ملموسة لإجراء التغييرات التقدمية للنظام الاجتماعى، إلى أدوات لتحقيق طموحات بعض الساسة. وقد أظهرت هذه الأحزاب عجزها التام عن قيادة حركة التحرر القومى ووجدت نفسها فى مؤخرة الأحداث طوال فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

ويلاحظ انتشار مفهوم الطابع اللاطبقى لسلطة الدولة فى مصر. وينساق إلى هذه المفاهيم الوهمية حتى بعض من يحسبون أنفسهم بين عداد الماركسيين المصريين.

على سبيل المثال، ساد وسط مجموعة المثقفين، الذين التفوا حول هيئة تحرير مجلة «الطليعة» المصرية فى الستينيات والسبعينيات اعتقاد مفاده أنه مادام الشعور القومى يوجه الشعب ويرشده إلى الاشتراكية (بوصفها النظام الوحيد القادر على فتح الطريق إلى النهضة القومية) فإنه يمكن للدولة أن تحل محل الطبقة العاملة فى قيادة حركة الشعب نحو الاشتراكية، ويمكن لفصائل محددة من البورجوازية القومية أن تضطلع بدور قيادى فى عملية البناء الاشتراكى [١٨٤ ص ٤٠٨ - ٤١١].

لقد ساعدت عوامل كثيرة على تثبيت الحكم المطلق فى الدول العربية ومهدت الطريق لظهور زعماء مهيمنين* مثل جمال عبد الناصر. وتمثل أهم هذه العوامل فى النظر إلى الدولة وهياكلها السياسية والقانونية «الحكم وضامن العدلة» (بورقيبة) و «الحكم العادل» (عبد الناصر) و «راعى الرفاهية العامة» (خالد محمد خالد).

وغدت أنظمة الحزب الواحد (مع التحامه بجهاز الدولة) أو الأنظمة القائمة على السيادة الفعلية للحزب الواحد والحكم الشخصى للزعيم القومى من أكثر الأشكال السياسية انتشارا فى الدول الفتية. وتم القضاء على التعددية الحزبية فى مصر والعراق وليبيا والسودان والصومال فى أعقاب الانقلابات العسكرية التى انتهجت طريق التطور التقدمى حيث الجيش القوة الرئيسية فى عملية النضال التحررى. وحسب تعبير أحد الباحثين، باتت الدساتير وكأنها معلقة فى الهواء، تتعايش مع الحكم المطلق الذى يسن ما يحلو له من تشريعات. وأعطت الوثائق الدستورية - أو ما يعادلها - الزعماء القوميين صلاحيات هائلة، وضمنت

* «على مشاعر الجماهير»

لهم وضعا متميزا إزاء البرلمانات. ولم تكن الحال مختلفة كثيرا حتى فى البلدان التى احتفظت بالتعددية الحزبية أو عادت إليها.

وتلجأ السلطة فى أحوال كثيرة إلى التستر وراء مختلف الأشكال البرلمانية حتى تتمكن بسهولة من خدمة مصالح محددة لبعض الفئات الاجتماعية الأساسية؛ ففى تونس مثلا نظام حكم فردى يقوم على احتكار الحزب الاشتراكى الدستورى لمجمل الحياة السياسية هناك. وفى مصر يلاحظ التركيز الفعلى للسلطتين التشريعية والتنفيذية بين يدى رئيس الجمهورية. ويحتكر العاهل المغربى فى الواقع العملى النشاط السياسى فى بلاده، كما تشأ وضع مشابه فى الجزائر والعراق وسوريا والسودان والصومال وموريتانيا.

إن اقتناع النخبة السياسية بحقها فى تمثيل الشعب بأسره وتوجيه إرادته يسمح لها بألا تجهد نفسها فى البحث عن تعليلات نظرية لاستخدام هذا الحق.. وهى تكتفى بشرح أفعالها «للقاعدة الجماهيرية» بالشكل السياسى الذى تختاره وبمساعدة الجهاز الإدارى البيروقراطى فى تعبئة الجماهير خلف الأهداف القومية، مع ملاحظة أن الانتقال إلى نظام الحزب الواحد، الذى يمثل هدما للتصورات الليبرالية التقليدية حول الديموقراطية البرلمانية، كثيرا ما يتطلب توضيحا مقنعا (لا للجماهير بل للفئات الوسطى فى المدينة).

وفاض الواقع العربى بمثل هذه المحاولات، وانطلقت جميعها من البرهان على أن نظام الحزب الواحد يتيح ضمان الوحدة القومية الضرورية للغاية فى الظروف الصعبة التى تمر بها البلاد.

قال الحبيب بورقيبة - وهو أحد الأنصار المتحمسين لمبدأ التعددية الحزبية من الطراز الأوروبى الغربى - إن نظام الحزب الواحد يمثل «الوسيلة الأكثر فعالية لتجنب النزاعات والخلافات العشائرية، وبالتالى ضمان الوحدة القومية التى يستحيل بدونها إنجاز أى عمل جاد. وذكر عبد الرحمن البيضانى رجل الثورة اليمنية عام ١٩٦٢ أن نظام التعددية الحزبية يعوق تحقيق الوحدة العربية [٢٢٥ لعام ١٩٧٢ عدد ٥ ص ١٧١].

يمثل الحكم المطلق أو «الديموقراطية الموجهة» شكلا من أشكال ديكتاتورية البورجوازية الصغيرة فى الدول العربية، وهو يبحث عن تبرير لنفسه من خلال التوجه المستمر إلى الشعب مدعيا دور المدافع عن حقوقه، ويبرز دائما أولوية

المصلحة العامة على المصلحة الفردية، وفى أحيان ليست بالنادرة يعمل لصالح الشعب فعلا. ونتيجة لذلك اتسمت سنوات الخمسينيات بالتخلى عن نزعة الديموقراطية الليبرالية وتم الانتقال إلى التصور القائل بارتباط مصلحة الفرد بمصلحة الأمة ككل، وانه لا يمكن أن تتحرر الشخصية إلا عبر تحرير المجتمع. ويترسخ أكثر فأكثر مفهوم الحريات السياسية والاجتماعية لكل الشعب على حساب مفهوم حرية الفرد، بوصفه عضوا فى جماعة اجتماعية لها خصائصها الطبقية المعينة. وحتى فى بلدان التوجه التقدمى، والتى كثيرا ما يُعلن عن تحقيق الجمع بين مصالح الفرد والمجتمع، يتم دائما التأكيد، وبقوة، على أولوية مصالح المجتمع.

يلاحظ الباحث المصرى عاطف أحمد - عن حق - أن الوحدة الحقيقية بين مصالح الفرد والمجتمع غير ممكنة إلا فى ظل النظام الاشتراكى الذى يكفل وجود الناس على المستويين الاجتماعى والشخصى فى ظل تعاونهم لما فيه مصلحتهم الذاتية أيضا. ويرفض الباحث المصرى جميع نماذج النظام الاجتماعى التى تعطى الأولوية لمصالح الفرد أو المجتمع وحتى تلك التى تسوى فيما بينهما، وبالتالى تفصلهما عن بعضهما البعض وتنكر وحدتهما العضوية» [١٨٢ ص ٢٢٥ - ٢٢٩]. وإذا كان الحبيب بورقيبة وهو يعلن الدستور التونسى يشير إلى أنه يعلن سلطة الشعب للشعب ومن أجل حرية الفرد والجماعات وحرية الرأى والعقيدة [١٥٤ ص ٧ - ٨]، فإن الوثائق البرنامجية لجبهة التحرر القومى الجزائرية وميثاق العمل القومى المصرى لا يصفان الديموقرطية باستخدام مصطلحات برلمانية دستورية تقليدية، والحديث هنا لا يدور عن الحقوق والحريات الشخصية لأن «مصير الفرد يرتبط ارتباطا لا ينفصم بمصير المجتمع، فالديموقراطية لا يمكن أن تُقلّص حرية الفرد إنما يجب أن تكون تعبيرا جماعيا عن مسئولية كل الشعب» [٢٤. لعام ١٩٦٥ عدد ٤ ص ٤٨٥].

لكن، وكما هو معروف، لا تسمح البيانات والاحصائيات فى حد ذاتها دائما بالحكم على مصداقية من يدافع عن مصلحة الشعب حقا ومن الذى تمثله الدولة. ولا يمكن أن يكون معيارا لمثل هذا الحكم سوى حل القضية الأساسية ألا وهى قضية الملكية، ولا يمكن أن يصلح أساسا لتقدير مدى تقدمية هذا النظام أو ذاك سوى درجة جذرية التحولات الرامية إلى حل هذه القضية. وفى الحياة العملية

غالبا ما تنتصر المصلحة الطبقية للقوى الاجتماعية السائدة. وإذا لم تكن هذه المصلحة هى مصلحة الشعب الحقيقية فإن التركيز على «المصالح العامة» لا يعنى سوى تقييد مشاركة الشعب فى إدارة شئون المجتمع وانتقاص حقوق الفرد وحرياته. صحيح، بالطبع، أن تقييد حقوق الفرد وحريته لمصلحة المجتمع أمر لابد منه، ومن المحتمل أن تظهر تناقضات بينهما فى بعض الحالات، لكن مثل هذا التقييد يحمل فى المجتمع الطبقى طابعا طبقيا أيضا.

الإسلام والنظام الإدارى القانونى

مع ازدياد الاهتمام بالخصائص القومية وتزايد حدة التناقضات بين الدول النامية والدول المتطورة صناعيا اتجه الكثير من الزعماء السياسيين والكتاب الاجتماعيين العرب إلى الإسلام أكثر فأكثر؛ يبحثون فيه عن تعليل نظرى للأشكال القومية للتنظيم الإدارى - القانونى. وتتسلل فكرة الديموقراطية (مع أنها تظهر فى أحيان كثيرة مشوهة بتفسيرات حول دور الصفوة والطليعة) إلى وعى سكان المدن العربية وتتفاعل بنشاط كبير مع التصورات التقليدية. وكثيرا ما يقارن الشكل الرئاسى للحكم، الذى اكتسب فى التربة العربية طابع الحكم المطلق، بالشكل الإسلامى الأصيل. ويشبهون الرئيس بالخليفة ويرتأون البيعة فى انتخاب الرئيس ومجلس الرئاسة على أنها الشورى.. إلخ. وبالرغم من إنه استبدلت بالشريعة الإسلامية التشريعات العلمانية ذات النمط الأوروبى فى كثير من البلدان، فإن الشريعة الإسلامية تُعلن فى حالات أكثر فأكثر بوصفها نظاما قانونيا أمثل «يضمن توازن مصالح الفرد ومصالح المجتمع» ويكفل التطور طبقا لمتطلبات المجتمع المتغيرة، ويدافع عن الإنسان فى «وجه الظلم السائد فى كل من الرأسمالية والاشتراكية». وإذا كان قد تم تعميم الشريعة الإسلامية فى كل من السعودية وليبيا والإمارات العربية فى الخليج فى صورة مجموعة من القوانين المتكاملة؛ فقد اعترف بها فى كل من مصر وموريتانيا والصومال مصدرا أساسيا للتشريع، كما ينظر إليها فى العديد من البلدان العربية الأخرى بوصفها أحد مصادر التشريع.

ويتجسد دور الشريعة الإسلامية بوصفها حكما أعلى بأشكال مختلفة مع

اختلاف البلدان العربية، ففى السعودية وبعض امارات الخليج يلاحظ السعى إلى التمسك بنصوص القرآن بينما تفسر تعاليمه ومطالب الشريعة وفقا لروح العصر والظروف الواقعية. وعلى سبيل المثال، تنص مجموعة القوانين المغربية الصادرة عام ١٩٦٣ على الحبس كعقوبة للإفطار فى أماكن عامة فى شهر رمضان، وتم تطبيق هذه العقوبة على أكثر من ٦٠٠ شخص فى يناير عام ١٩٦٥. والعكس نجده فى تونس حيث راح رئيس الجمهورية نفسه يبرهن على عدم الزامية الصوم مستشهدا بالقرآن [١٧٦ ص ٥٥].

ومما يلفت النظر أن دور الشريعة الإسلامية فى التشريع يزداد فى الآونة الأخيرة بصورة ملحوظة. وبالرغم من الشك فى امكانية أن تحافظ الدول التى يحكمها رجال الدين فى عصرنا، عصر الثورة العلمية والتحولات الاجتماعية الجبارة والعمليات العارمة «للتدويل»، على حيويتها بوصفها مؤسسات وظيفية لفترة طويلة قادمة، فإن الدعوات إلى أسلمة النظام الإدارى الاجتماعى كثيرة. وتتخذ فى عدد من البلدان خطوات ترمى إلى قيام «النظام الإسلامى» (إيران وباكستان وليبيا والسودان) ولذلك ليس من المستبعد ظهور نظم جديدة يحكمها رجال الدين فى العالم العربى.

كتب عالم الفقه والأديان الجزائرى المجدِّد أحمد عروة يقول: «إن الدولة الإسلامية التى تنظم الشريعة مجمل حياتها أمر يمكن تحقيقه فى المستقبل. ومن أجل هذا لابد، قبل كل شئ، من بعث النظرية الدينية ورد الاعتبار إليها على ضوء متطلبات العصر الحديث [١٤٥ ص ١٧٦]. وأكد علال الفاسى أن الدولة العلمانية تقوم على أساس نمط الحياة والتفكير الغربيين ويجب أن تشكل تعاليم الإسلام أساس هيكل الدولة. لكن المهم أن يتم فهم هذه التعاليم بصورة صحيحة وفق روح المصلحين الإسلاميين فى العصر الحديث [١٦٥ ص ١٣٧٢].

وحسب النظرة الإسلامية التقليدية، يشكل المسلمون أمة من المؤمنين قادرة على التفسير الصائب لإرادة الله على هدى القرآن والسنة. ويبرز التقليد الإسلامى أولوية الجماعة على الفرد. ولا يفرّق الإسلام بين الدنيوى والدينى، فالتنظيم السياسى فى الإسلام له هدف واحد هو الدفاع عن الدين ونشر تعاليمه والذود عن المؤمنين. وقائد الأمة هو خليفة الرسول، يجمع بين السلطتين الدينية والسياسية في إطار الشريعة وعلى أساس التشاور مع الأمة. ويختار الخليفة من

بين أفضل المؤمنين وليس له دور تشريعى (لأن الشريعة منزلة من الله وليست قابلة للتبديل والتعديل) ويخضع لرقابة الشعب الذى يحق له انتقاده بل إقصاؤه فى حالة خرقه للشريعة.

وهذا «التركيب النظرى» القائم على أحكام ليست واضحة تماما للقرآن والسنة (حيث لا يعرف الإسلام أصلا دراسة تفصيلية لقضايا الدولة والسلطة بوصفهما مؤسسة مستقلة) يتسع لتفسيرات مختلفة، من الاقرار بالحكم الفردى إلى الاعتراف بأوسع ديموقراطية.

إن نظريات الدولة والقانون المبنية على تفسيرات مختلفة لتعليمات الإسلام تستخدمها، من جهة، الأوساط الرسمية لتبرير تصرفات الأنظمة القائمة ودعم أهدافها السياسية. كما يستخدمها - من جهة أخرى - حركات الاحتجاج الاجتماعى والسياسى الإسلامية والأحزاب والتنظيمات ذات الصبغة الإسلامية المعارضة فى مناهضتها لأنظمة الحكم القائمة («الظالمة» و «الكافرة»).

وتوجد فى الفكر الاجتماعى العربى المعاصر نظرتان أساسيتان لمشكلة «الإسلام والدولة»، ترتكز النظرة الأولى على الاعتراف بالديموقراطية فى الإسلام، بينما ترتكز الثانية على اثبات تفرد تعليمات الإسلام فى مجال نظرية الدولة والقانون.

ولا يعترف الإسلام - فى الواقع - بالديموقراطية، إذ أن السيادة المطلقة فيه تعود لله وليس للشعب. إلا أن المنظرين الإسلاميين من أنصار الديموقراطية يعلنون أن الإسلام ليس مشبعا بروح الديموقراطية فحسب بل يفوق من هذه الناحية النظريات الأخرى مستشهدين بمقولات من القرآن والسنة حول مساواة الناس أمام الله ومبدأ انتخاب الخليفة من قبل الأمة ومبدأ الإجماع والشورى. كتب الفقيه المصرى محمود الفياض يقول : «لقد تضمن الإسلام، منذ القدم، تعريفا لجميع أشكال الديموقراطية. ونظرية السلطة فى الإسلام أسمى من نظرية «العقد الاجتماعي» التى تبنى عليها الهياكل الإدارية والقانونية فى الغرب، لأن الإسلام لا يطلب من أحد التخلى عن حريته أو سلطته. وفى الإسلام تكلف الأمة بعض ممثليها بالدفاع عن مصالحها وتحدد سلطتهم بإرادتها» [١٠٨ ص ٣١ - ٣٢، ص ٤١ - ٤٢]. وقال المفكر الإسلامى المصرى محمد أحمد خلف الله : «إن القرآن يرفض حكم رجال الدين وينادى بالدولة العلمانية الديموقراطية، فالناس

أنفسهم ينتخبون قائدا لهم يخدم مصالحهم. إن مثل هذه الدولة تسمى فى عصرنا الراهن بـ «دولة ديموقراطية» [١١٥].

يحظى هذا التناول بدعم وتأييد القوى الديموقراطية فى أوساط الرأى العام العربى، ويعكس آراء معظم المجددين الإسلاميين الذين وقفوا إلى جانب فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، وأيدوا الديموقراطية البرلمانية. كما يعكس هذا التناول الإدراك الفقهى للقواعد الإدارية والقانونية الذى كان نتيجة حتمية لاقتحام الحضارة البورجوازية لحياة الشرق الإسلامى. ويبحث المجددون الإسلاميون فى الإسلام والتقاليد عما يبرز «الجديد» لكى يرسخوه فى وعى الشعب وبالتالى يمكن تحويله إلى قوالب جديدة. إنهم يسعون إلى الهروب من الماضى مستندين إلى الماضى ذاته، مما يُصعب مهمتهم ويزيدها تعقيدا، إذ أنهم يضطرون إلى الجمع بين مبادئ الديموقراطية الغربية (من الوعى الليبرالى الديموقراطى القائم على الاعتراف بنشاط الجماهير الاجتماعى والسياسى وحقها فى ممارسته) وبين التصورات الإسلامية حول مشيئة الله وأن الحاكم هو خليفة الرسول وحارس الشريعة الإسلامية فى ظروف السلبية الاجتماعية والسياسية النسبية للجماهير.

وفى رأى الزعماء العرب، أن التفسير التجديدى لدعائم الإسلام السياسية من شأنه التغلب على هذه المشكلة بصورة مرضية تقريبا.

يوجد ضمن إطار نظرية «الديموقراطية الإسلامية» تياران، أولهما التيار الليبرالى البورجوازى الذى يتميز بتقديس البرلمانية البورجوازية ومبدأ الحرية الفردية من منظور القرآن. وعلى سبيل المثال فالشيخ محمود شلتوت يذكر «إن الديموقراطية البرلمانية هى النمط الأساسى للحكم فى القرآن، وفى ظل مثل هذا النظام تحدد للإنسان حقوقه وواجباته فيحق له الذود عن مصالحه وممتلكاته كما يجب عليه الذود عن مجتمعه أيضا» [١٦٦ ص ١٢٤ - ١٢٥].

أما التيار الثانى فهو التيار البورجوازى الديموقراطى، ويرى أنصاره فى تعليمات الإسلام أساسا للديموقراطية الواسعة للشعب. كتب خالد محيى الدين الشخصية التقدمية البارزة فى مصر أنه بالرغم من أن الشعب حسب القرآن والسنة، يختار شكل الحكم بنفسه فإن القرآن بالذات ينص على أن الحكم النموذجى هو حكم الأغلبية وليس حكم الفرد أو حكم مجموعة قليلة من الناس، إنه حكم جماهير الشغيلة الذى يجب علينا أن نعمل من أجله [٩٤ ص ٣٣].

ومن نماذج النظرة الليبرالية البورجوازية إلى مبادئ الإسلام السياسية، تلك النظرة المنتشرة فى الدول العربية على نطاق واسع والتى تعكس موضوعيا المحاولة الواعية لتقديس التفسير الأوروبى الغربى للديموقراطية البورجوازية من خلال القرآن. وتتجسد هذه النظرة بوضوح فى كتاب عباس محمود العقاد «ديموقراطية الإسلام» حيث يصل العقاد إلى استنتاج مفاده أنه نتيجة لفشل تجربة الليبراليين - الدستوريين الذين حاولوا إدخال الأشكال الغربية للديموقراطية فى مصر و خيبة الأمل فى امكانات الحضارة الغربية، ظهر فراغ سياسى ايديولوجى وكان لابد من ملئه بمبادئ الديموقراطية المعروفة فى التقاليد الإسلامية. وبعد أن تناول العقاد مختلف أشكال الديموقراطية (كانت الديموقراطية تعنى بالنسبة له حق الانتخاب والمشاركة فى اختيار شكل الحكم أولا وليست المشاركة الفعلية فى إدارة شئون البلاد)، أكد أن النماذج الغربية للديموقراطية لا تعتمد فى الواقع على حقوق الإنسان الطبيعية بل تسترشد بمعايير الضروريات العملية لوجود الإنسان أكثر من استرشادها بمبادئ ايديولوجية أو أخلاقية. ويواجه الديموقراطية الغربية بديموقراطية الإسلام حيث يقول: «نستطيع التأكيد على أن الشريعة الإسلامية كانت أول نظام أقام الديموقراطية الإنسانية» [١٨٧ ص ٢١٨]. فالديموقراطية الإسلامية تعنى فى رأى العقاد مسئولية الفرد وعمومية القانون والمساواة فى الحقوق واسترشاد الحكام بمبدأ الشورى والتضامن الاجتماعى بين فئات وطبقات الأمة، كما يجب أن يكون القرآن مصدرا للتشريع. ويلفت الباحث الأمريكى ناداف صفران، الذى درس النظام السياسى المصرى بالتفصيل، النظر إلى محاولة العقاد تأكيد وجود نزعتين للمذهب الليبرالى فى الإسلام، الأولى هى نزعة حرمة الشخصية فى الإسلام، والثانية هى نزعة حرية الإرادة التى وهبها الله للإنسان على ما يُزْعَمُ.

ويولى العقاد الاهتمام الرئيسى لمفهوم السيادة الذى يختلف اختلافا جذريا عن المفهوم البورجوازى الديموقراطى الشائع فى الغرب. ويؤكد العقاد أن فكرة سيادة الشعب هى أصل النظرية السياسية الإسلامية، وهى تعتمد على أحد المفاهيم الأساسية الأربعة فى الإسلام، ألا وهو الإجماع (وتحدد «الموسوعة الإسلامية» هذا المفهوم بوصفه «اتفاق المجتهدين»، أى أولئك الذين يحق لهم، بفضل معارفهم، الإدلاء برأيهم فى أى وقت وفى أية مسألة من مسائل الدين).

ويفسر العقاد هذا المفهوم بمصطلحات الديموقراطية البرلمانية الأوروبية، فالإجماع العام يستجيب لإرادة أغلبية الناخبين، أما الإجماع الخاص فيستجيب لإرادة أغلبية أعضاء البرلمان. ويفرق المفكر المصرى بين «سيادة الله» و «السيادة السياسية» ناظرا إلى الأحكام الواردة فى القرآن والسنة (سيادة الله) بوصفها ثوابت أخلاقية محددة لعمل البرلمان الذى يجسد السيادة السياسية بحيث يتفق تفسير هذه التوصيات وروح العصر [١٨٧ ص ٢١٦].

وتحتوى مؤلفات الداعية المصرى المجدِّد خالد محمد خالد على تفسير بورجوازى ديموقراطى لتعاليم القرآن. وهو يرفض الحكم الدينى ويقف إلى جانب الدولة العلمانية التى تكون الوظائف والمؤسسات السياسية فيها مفصولة عن الوظائف والمؤسسات الدينية، فالسياسة شئ والدين شئ آخر. ويؤكد - بخلاف محمد الغزالى أن الدين الحقيقى «لا يحتاج إلى دعم من قبل الدولة» وأن أزمنة الحكم الدينى، حيث يحكم رجال الدين بإسم الله، قد ولّت. ويشير خالد محمد خالد معللا هذه الفكرة إلى أن الشعب يجب أن يتبع القرآن فعلا بوصفه كلام الله، إلا أن القرآن يمكن تفسيره وفق روح العصر، شأنه شأن السنة النبوية. أما حكم رجال الدين فينفى الإيمان بعقل الإنسان مما يتناقض وجوهر الإسلام، وهو بالتالى مرادف للظلم والاستبداد والحكم الفردى المطلق والركود والقهر» [١٨١ ص ١٠٤]. وربما كان خالد محمد خالد أبرز ممثلى التيار التجديدى فى الإسلام فى سنوات الخمسينيات والستينيات، ليس فى مصر وحدها بل فى العالم الإسلامى، ذلك التيار القائم على التفسير العقلانى للقرآن والسنة. ويواصل خالد محمد خالد نهج المجددين الإسلاميين فى أواخر القرن الماضى وقد أصبح أشهر منظرى الشكل «الثالث» للديموقراطية بكتاباته عن «عقلنة الحكم» (هذا هو عنوان أحد فصول كتابه «من هنا نبدأ» الذى أثار ضجة كبيرة فى أوائل الخمسينيات). وسيجد القارئ شرحا أكثر اكتمالا (لآراء خالد محمد خالد فى كتاب آخر صدر له عام ١٩٥٣ فى القاهرة بعنوان «الديموقراطية.. أبدا». ولنتتبع تأملات المؤلف : إن الخضوع لله تعالى ومنطق الإنسان ومصالحنا الذاتية تتطلب الديموقراطية نمطا لسلوك الإنسان الذى يملك حقوقا ثابتة انزلها الله، ويعد انتهاكها تحديا لإرادة الخالق [١١٧ ص ٥٨ - ٦٧]. ويعهد القرآن إلى الإنسان نفسه باختيار الحكم الذى يضمن له كرامته ومصالحه فى إطار أحكام الدين والعدالة.

ومع ذلك تحتوى آيات القرآن، حسب قول خالد محمد خالد، على الإشارة إلى الخيار الأمثل، أى الحكم الأمثل القائم على مبدأ الشورى [١١٧ ص ٥٠]. وتتسم بأهمية خاصة هنا محاولات خالد محمد خالد لتأكيد مطابقة تشريعات مثل هذا النوع من الحكم لتعاليم الإسلام، فبما أن جميع القوانين، سواء السماوية منها أم الدنيوية، ترمى إلى تلبية احتياجات الإنسان، فكلهما تعتبر من عند الله، ومن ثم تتساوى القوانين التى يقرها البشر مع أحكام الشريعة الإسلامية [١١٧ ص ١٣٨ - ١٤٠].

ويرفض المؤلف، من حيث المبدأ أشكال الحكم الاستبدادية، وفى رأيه أن حكم الفرد الواحد أو الحزب الواحد هو ضد الدين ذاته، وأن الاستبداد يتعارض وسيادة الشعب التى تتجسد كليا فى نظام الحكم الديموقراطى القائم على مبدأ الفصل بين السلطات وإخضاع الحكومة لرقابة البرلمان. وفى ظل الاستبداد لا تجدى حتى الإصلاحات، إذ يقف الشعب بعيدا عنها [١١٧ ص ١٥٨ - ١٥٩]. وإلى جانب ذلك، يرى خالد محمد خالد، وآخرون مثل جمال الدين الأفغانى، أن الحكم الاستبدادى مبرر ومشروع فى بعض الظروف. لكنه يعتقد، مثله مثل غيره من التنويريين أن الشعب بعد أن أدرك ذاته يستطيع أن يقدر بنفسه هذه الضرورة وأن يضع حدا للديكتاتورية عند زوال ضرورتها [١١٧ ص ٥٤ - ٥٥]. إن الديموقراطية المثلى، ملكية كانت أم جمهورية، هى شكل من أشكال الحكم يدير فيه الشعب شئونه بنفسه ولما فيه مصلحته. ويقف خالد محمد خالد بحزم إلى جانب أعراف الحياة الإسلامية بعد عقلنتها قائلا : «إننا نريد الاعتماد على العرف والمصلحة والعقل» ويستشهد بالمقولة التالية : «الإسلام يبايع العقل». ويكتب مطورا هذه الفكرة : «لقد جسد العقل الامكانات الكامنة فيه إلى أقصى حد بتطويره للحق الإسلامى... الذى يرمى إلى تلبية الحاجات والمصالح الملحة» [١١٧ ص ١٢٠، ١٣٤ ، ١٤٦]. ويبقى أن نضيف أن الديموقراطية السياسية فى رأى خالد محمد خالد، كما سبق أن ذكرنا، ترتبط ارتباطا لا ينفصم بالديموقراطية الاجتماعية والاقتصادية مع ملاحظة أن إهمال حقوق الناس فى المجال الاقتصادى هو أمر يضعه خالد محمد خالد على نفس مستوى غياب أية ديموقراطية [١١٧ ص ٧٦].

كما نجد محاولة للقراءة التقدمية الديموقراطية للقرآن من جانب خالد محيى

الدين، ففى مقدمة كتابه «الديموقراطية والاشتراكية» (القاهرة ، عام ١٩٧٦) كتب يقول : إن القرآن يدافع عن مصلحة الكادحين، يتصدى لهؤلاء الذين يتحدثون عن استحالة الجمع بين الإسلام ومبادئ الاشتراكية. ويؤكد المؤلف أن المجموعات الأقوى اقتصاديا وسياسيا التى وجدت نفسها عند دفة الحكم نتيجة لصراع طبقى عنيف تفسر القرآن دائما بطريقتها بغية البرهان على شرعية سلطتها. [٩٤ ص ٢٣]. ويقول إن القرآن والسنة اللذين لا يحويان سوى المبادئ العامة ينبغى تفسيرهما على أساس الاجتهاد؛ أى الحكم المتعقل الحر وفق ظروف الزمان والمكان. ويرفض خالد محيى الدين حكم رجال الدين بحجة أن الإسلام لا يعرف الكهنة ولا رجال الدين بوصفهم وسيطا بين المؤمن وربه، ويدافع بحماسة عن الديموقراطية الواسعة للكادحين [٩٤ ص ٣٣].

لا تتوقف محاولات الجمع بين القواعد الإسلامية للتنظيم الإدارى القانونى للدولة وبين مبادئ الديموقراطية، وتفسير هذه القواعد بروح الديموقراطية البورجوازية التى يتم اسباغ المثالية على مبادئها، أو على العكس من ذلك يتم تفسير هذه الأخيرة على ضوء القرآن. وفى غضون ذلك تجدر الإشارة إلى ظهور مجلة «اليسار الإسلامى» فى القاهرة، ونشرة "21/15" الدورية فى تونس، وتسترشد الأولى بفكرة أسلمة أسس الديموقراطية بينما تهدف الثانية إلى إضفاء الديموقراطية على المبادئ الإسلامية الأمر الذى يدل عليه تسميتها، إذ تعنى "21/15" القرن الواحد والعشرين - القرن الخامس عشر للهجرة».

ويهتم تيار آخر للفكر السياسى الإسلامى بتأكيد التفوق المطلق لمبادئ الإسلام على جميع نظريات الدولة والقانون. كتب فاضل زكى محمد الاستاذ فى جامعة بغداد يقول : يعتمد الفكر السياسى الإسلامى على مُثله وتقاليده الذاتية. كما تطابق المبادئ الإسلامية تقريبا مبادئ الديموقراطية فيما يتعلق بسيادة الشعب والمساواة والحرية وفصل السلطات». إلا أن هناك، حسب رأيه، اختلافات وتباينا بين الديموقراطية من النمط الغربى والديموقراطية الإسلامية، يكمن أحدها فى كون الإسلام يرفض سيادة الشعب المطلقة، إذ أن الأمة تقودها الشريعة الإسلامية [٢٣٦ لعام ١٩٦٥ عدد ٢ ص ٣٣].

كما دافع محمد الغزالى منظر الإخوان المسلمين، والذى سبق لنا ذكره، عن الاصالة المطلقة لنظرية الإسلام السياسية. ورفض جميع مؤسسات الديموقراطية

الليبرالية، وأيد بشدة حكم رجال الدين، إلا أنه إذ واجه المبادئ الإسلامية بأسس الديموقراطية البورجوازية، أضطر للمقارنة بينها، ولجأ إلى استخدام المصطلحات المعاصرة. ويعتقد الغزالى أن دولة الإسلام شئ أكبر من مجموعة المؤسسات ذات الوظائف المفيدة، وكتب يقول : «إن مهمة الإدارة الحكومية لا تشمل مراقبة التمسك بالعدالة وضمان الأداء الحسن للخدمات الاجتماعية فحسب، بل أداء جملة من الواجبات الدينية التى لا تنفصم عن الدولة» [١٨٧ ص ٢٣٤].

والدولة التى يجب عليها، حسب قول الغزالى، «أن تطعم الجائع وتعالج المريض وتساند العجوز» أى «أن تحقق الأهداف التى أمر الدين بتحقيقها هى ضرورة ملحة وخاصة فى تلك الحالات التى لا يفهم الناس فيها التعليمات الدينية فهما صحيحا أو عندما يعجزون عن تنفيذها [٧٣ ص ٣٥ - ٣٦]. وهى ضرورية، مثلا، لأنه توجد إلى جانب الواجبات الفردية للمؤمن (الصلاة والصوم إلخ...) وظائف أخرى أوصى بها الإسلام (مثل الذود عن الحدود وجمع الزكاة وتوزيعها والجهاد الذى يعد، حسب فكرته، مهمة رئيسية من مهام الدولة). ويقول الغزالى : «يرى الإسلام أن من واجبات الدولة الدفاع عن الدين ونشر تعاليمه فى الداخل والخارج والعناية بالمؤمنين وتربية الأجيال الجديدة بروح الالتزام به والاستفادة من منجزات الحضارة الحديثة لما فيه مصلحة الإسلام» [١٨٧ ص ٢٣٩]. وبالأحرى يعد الغزالى الجهاد دفاعا عن الدين فى أى شكل من الأشكال بما فيه تنفيذ الوصايا وجمع الزكاة والصدقة والضرائب [٧٣ ص ٣٦].

ولا تخضع تصرفات الحاكم لرقابة الشعب إلا معنويا، ويتحدد إطارها بمقاييس الخير والشر، العدل والظلم. ونظرا لأن القرآن يميز بسهولة بين هذا وذاك. فإن الشعب الذى يعرف جيدا حقوق الحاكم وواجباته يسهل عليه مراقبته ويحول دون تجاوزه لحدود حقوقه ويضمن أداءه لواجباته. ويمثل القرآن مصدرا للتشريع وأساسا للحكم؛ يقول الغزالى : إن آيات القرآن واضحة للغاية ولا يحد من سلطة الإمام الذى يترأس الدولة الإسلامية سوى تعليمات القرآن والسنة والرقابة الشعبية، وينبغى على الشعب أن يقوّم سلوك الإمام إذا انحرف عن الطريق الصحيحة [١٨٧ ص ٢٤١ - ٢٤٢].

ويبرهن أحمد شلبى على فكرته فيقول : إن النظام السياسى طبقا للنظرية الإسلامية لا يعد دكتاتوريا أو ديموقراطيا أو دينيا على النحو التالى: إن النظام

السياسى للإسلام لا يمكن عدّه دكتاتوريا لأن الشعب ينتخب قائده ويستطيع أن يعفيه من منصبه فى حالات خاصة، لأن الإسلام يكفل مبدأ الشورى الذى يجب أن يتمسك به الحاكم.

ويؤكد أحمد شلبى أن الديموقراطية نظام أقرب إلى الإسلام، لكنها أدنى من النظام السياسى الإسلامى لأنه، أولا: فى ظل الديموقراطية يحدد البشر ماهية الخير والشر، ويسنون القوانين بأنفسهم، بينما فى ظل الإسلام تحدد كل هذه المسائل على هدى الشريعة. وثانيا: يمكن انتخاب أى شخص قائدا فى ظل الديموقراطية، بينما فى ظل الإسلام يتم الاختيار طبقا لشروط معينة.

كما لا يوصى الإسلام بنظام الحكم الدينى، ففي ظل هذا الحكم تكون السلطة فى أيدى رجال الدين الذين يزعمون صلتهم المباشرة مع الخالق، بينما لا يوجد فى الإسلام من يقوم بدور الوسيط بين المؤمن وربه. [١٣٣ ٩٤ - ٩٩].

إن نظرية تفرد وكمال التعليمات السياسية فى الإسلام فى ميدان التنظيم الإدارى والقانونى لا تعلل إدعاءات الفقه الإسلامى بالدور القيادى فى الدولة العصرية ولا تخدم أهداف المعارضة الدينية السياسية فحسب بل تعلن شرعية حكم النخبة والحكم الفردى.

وصرّح الكاتب المصرى مصطفى محمود بأن الإسلام يرفض الدكتاتورية، لكنه لا يعترف كذلك بحكم الأغلبية ولا يجب أن يحكم سوى النخبة العارفة القادرة على فهم كل شئ [١٨٥ ص ٩٨ - ٩٩]. ويبدو موقف بن عاشور دفاعا صريحا عن الحكم الفردى للرئيس التونسى الحبيب بورقيبة، وإذ يتذرع بالحجة الساذجة حول الفكر السياسى فى الإسلام وكيف أنه يستمد مصدره من النصوص المقدسة، يشير إلى الأحقية السياسية الاستثنائية للنخبة وضرورة تركيز القضايا الخاصة بإدارة الدولة فى أيدى شخص واحد. ويعتقد بن عاشور أن جميع المحاولات الرامية إلى اكتشاف مبادئ ديموقراطية ما فى النظرية الإسلامية سوى ديموقراطية الإسلام هى محاولات باطلة لأن الأخيرة ديموقراطية من نوع خاص. كما يؤيد بن عاشور التفسيرات التقليدية التى توجب خضوع المسلم للحاكم حتى إذا كان ظالما لأن هذا خير من التنازع والفوضى [٢٤٧ لعام ١٩٨٠ عدد ١٢].

وتعد «النظرية العالمية الثالثة» لمعمر القذافى محاولة مثيرة للعودة عمليا إلى عهد الديموقراطية العشائرية. لقد أعلن القذافى قيام ديموقراطية لكل الشعب

فى الجماهيرية الليبية، وألقى جانبا بجميع المؤسسات الديموقراطية البورجوازية بما فى ذلك النظامين البرلمانى والحزبى بوصفهما معادين للديموقراطية. ولا يعترف القذافى بالتمايز الطبقى أو العشائرى أو الطائفى للمجتمع على أساس أن ذلك مناف للديموقراطية الحقيقية. وتُكفل سلطة الشعب لمصلحة الشعب، طبقا لمفهوم «النظرية العالمية الثالثة» بنظام متعدد المستويات للاجتماعات الشعبية حيث يدير الشعب شئونه ويراقب أفعاله مسترشدا بالقرآن الذى أعلنه بيان قيام الجماهيرية الليبية عام ١٩٧٧ قانونا للحياة الاجتماعية.

* * *

لقد انتهى البحث عن طريق «ثالثة» للتنظيم الإدارى القانونى بترسيخ الأنظمة التى تعلن دفاعها عن مصالح الجماهير الواسعة وتعتمد عليها. وفى غضون ذلك يتم الانتقال التدريجى للسلطة التشريعية والتنفيذية إلى الشعب وتزداد الرغبة فى إيقاظ مبادرة الجماهير (لما فيه مصلحة الشعب فعلا فى عديد من الحالات). ولا عجب أن يجرى كل هذا فى ظل الديكتاتورية الفعلية لحزب حاكم وزعيم فرد. ويتغير طابع الديموقراطيات القومية بتغير الأوضاع الداخلية والخارجية. وفى بعض البلدان انتهت عملية اشاعة الديموقراطية فى مختلف مجالات الحياة بالفشل وأخلت مكانها لنزعات الحكم الفردى ومضاعفة قسوة الديكتاتورية وتقييد الديموقراطية مع التنشيط الشكلى لمؤسسات تنتمى إلى نماذج الحكم الديموقراطى الدستورى البرلمانى، بينما تستمر فى بلدان أخرى عملية التعميق الحقيقى للحريات والحقوق الديموقراطية، مع التدعيم الفعلى لنظام الحكم الفردى فى بعض الحالات.

تشكيل النظرة المعاصرة إلى العالم

عندما يريد رحالة اليوم إبراز السمة الرئيسية فى حياة العرب يشيرون فى مذكراتهم إلى الاختلاط العضوى بين التقاليد والمعاصرة. ويحكون لنا عن «قوافل الجمال التى تسير بمهابة إلى جوار الأبنية العصرية» وعن «استخدام التليفزيون لقراءة القرآن على المؤمنين» إلخ... إنها المعدل الوسطي لعملية تدويل المقاييس المعاصرة للاستهلاك والمتطلبات والأفكار، تلك العملية التى لا رجعة فيها، والتى شملت حتى أكثر مناطق الجزيرة العربية تخلفا والتى شهدت تحولات مذهلة خلال العقود الأخيرة، ويلاحظ فى كل مكان تفتت القيم والأصول المألوفة وانتشار الفردية التى يتميز بها المجتمع البورجوازى وتشتد عملية اغتراب الفرد وتنتشر النزعة النفعية غير المألوفة فى التقاليد العربية، كما تنتشر أنماط جديدة للتفكير السياسى والقانونى و «التكنوقراطى».

يقول أحمد أمين، وهو يتحدث عن التغيرات التى طرأت على حياة عائلة مصرية تعيش في المدينة من الوسط الذى ينتمى إليه: ما الذى فعله بنا الزمن! لقد عشت حياتى وشهدت كيف انهارت سلطة الوالد فى العائلة حيث استبدلت بها سلطة الوالدة والأبناء والبنات. وتحول المنزل إلى شئ يشبه البرلمان لكن دون النظام الذى يتميز به هذا الأخير، فهنا لا توجد عدالة لانعدام مراعاة وإقرار مبدأ الأغلبية. كما تغير الاستبداد وصار منتشرا، استبداد الوالدة واستبداد البنت أو الابن أحيانا ونادرا جدا ما يتبدى استبداد الأب.. لقد ملأت البيت ثمار الحضارة المادية: الكهرباء والراديو والتليفزيون والسخانات والثلاجات وشتى أشكال وألوان الأثاث العصرى [٥٨ ص ٢٤].

ومع هذا تجرى التغيرات بصورة بطيئة جدا على مستوى الوعى الجماهيرى. وبالرغم من كل نجاحات التجديد تظل التصورات والعادات البالية حية وفعالة جدا. وكتب ساطع الحصرى فى الخمسينيات يقول: «إننا نظل متمسكين بماضينا

ولا نلحق بسائر العالم فى حركته السريعة إلى الأمام» [١٢٩ ص ٥]. ويصف الكاتب الجزائرى المعروف مالك بن نبى المجتمع الجزائرى بقوله: «عالم رأسه فى عام ١٩٤٩ وساقه فى عام ١٣٦٩ واختلطت فى احشائه جميع العصور» [٢٤٩ ص ٦٩ - ٧٠]. ويرى الناقد الأدبى اللبنانى أنيس المقدسي أن ساكن الشرق مثقل بالتراث القديم الذى لا يزال يبجله بصورة مبالغ فيها [١٩٧ لعام ١٩٥٣ عدد ٣ ص ١٩]. وفى رواية الكاتب السورى هانى الراهب «الليلة الثانية بعد الألف»، التى تدور أحداثها حول عواقب هزيمة الجيوش العربية عام ١٩٦٧، يرى المؤلف أن المجتمع العربى المعاصر مجتمع غير متبلور يواصل العيش فى عالم حكايات ألف ليلة وليلة، ويعتقد أن نهضة الوعى القومى العربى لم تبدأ إلا بعد النكسة - وهذه هى الليلة الثانية بعد الألف [١٩٢، عام ١٩٨٠، عدد ٦ ص ٢٦٦ - ٢٧٠]. وإذا كان رأى الكاتب يتسم بالمبالغة بعض الشئ خاصة فيما يتعلق بالمثقفين العرب، إلا أن الجماهير العربية لاتزال تعيش فعلا عملية اليقظة القومية.

وفى عام ١٩٦٧ / ١٩٦٨ أجرت جامعة بغداد استفتاء بين مدرسى العلوم الاجتماعية فى المدارس الثانوية اشتمل على السؤال التالى : ما هو فى رأيكم السبب الرئيسى للتخلف؟ وألقت الإجابات بالمسئولية على ظواهر اجتماعية مثل «التعصب» و «النفاق» و «الانانية» و «والتهرب من المسئولية» و «الكذب» و«ثأر الدم» بينما جاءت فى المرتبة السابعة ظواهر أكثر أهمية كالحجاب ونظرة الازدراء تجاه المرأة بوصفها عضوا فى المجتمع [٨٤ ص ٤١ - ٤٣]. كما أظهر الاستفتاء الذى أجرته وزارة الشباب والرياضة فى مصر بالتعاون مع المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية حول أولويات الشباب، نتائج مثيرة للاهتمام. إذ تبين أن أكثرية من شملهم الاستفتاء يقدرون الفضيلة الشخصية تقديرا عاليا (المركز الثانى) واحترام الذات (المركز الخامس) والنجاح (المركز السابع) بينما احتل العمل والمعرفة المركز الثالث عشر وتراجع المستوى الثقافى العام إلى المركز الواحد والخمسين [٢٠٢ فى ١٩ / ٩ / ١٩٧٧].

لقد وضع العرب، على أساس التقاليد العريقة والقرآن والسنة وأيضا مؤلفات أرسطو، نموذجا للقيم الإسلامية يتضمن الشجاعة والرحمة والكرامة والعدالة والإخلاص. وبرغم تعدد النواقص عند إجراء الاستفتاءات وضيق الشريحة التى

تشملها، فإنها، على كل حال، تكشف عن الضغط الهائل للتقاليد على تكوّن الشخصية، فالمكانة الاجتماعية (المظهر الاجتماعى) والكرامة الشخصية والشرف تحتل أعلى درجات سلم قيم الشباب العربى.

ويرتبط تكوُّن النظرة العصرية للعالم، أكثر من أى شئ آخر فى الحياة العربية بالمواجهة المكشوفة بين «القديم» و «الجديد»، بين «التقليدى» (أى عناصر نمط الحياة والتفكير التى تتوارثها الأجيال)، و «المعاصر» (الذى يطابق، عادة، الثقافة الحديثة للمجتمع الصناعى.

كتب الباحث السودانى محيى الدين جابر عام ١٩٦٢ متناولا مشكلة «التقليد والحداثة» من وجهة نظر الشعوب غير المتطورة قائلا: «لقد حل طور التأرجح بين الضروريات الملحة للأمم حديثة النشأة فى مجالات التقدم الاقتصادى والمعارف العلمية وبين القوالب الثقافية القديمة التى تجسد التراث القومى والنمط الثقافى المرتبط بأمجاد الماضى» [١٣٧ ص ٤٢٧ - ٤٢٨]. وفى ظل مثل هذه الحالة للوعى الاجتماعى الذى يتأرجح، حسب قول عالم الاجتماع المغربى عبد الله العروى بين «شد الماضى وجذب المستقبل» [٣٥ ص ١٢٤]. فإن التقليدى والمعاصر يتعايشان بجوار بعضهما متآلفين ومتهادنين، أو يجمعان القوالب الجديدة للوعى والتصرفات، فبعض التقاليد تزول والبعض الآخر يبقي بوصفه عنصرا عضويا للحداثة. وتكتسب سمات معينة من الحياة العصرية بالتدريج صبغة التقليد وتصبح تقليدا بدورها. ويجمع ساكن الشرق جدليا وبصور مختلفة تناقضات لا تحصى؛ تعكس صراع القديم مع الحديث، تعكس الفوارق بين الغرب والشرق، بين الدينى والدنيوى.. إلخ.

وتتبلور، عبر تفاعل المجالين الاجتماعيين والثقافيين - التقليدى والمعاصر - النظرة الجديدة إلى العالم. سواء نتيجة «لمزج المجتمع شبه التقليدى بين الأشكال الدينية و(التكنوقراطية) لاغتراب الشخصية، تحت تأثير الثورة العلمية التكنيكية» [٣٧ ص ٨٠]، أو بفضل الشعور المتنامى لدى العرب بالكرامة الذاتية، ذلك الشعور الذى صار من السمات المميزة للإنسان الحديث، وتشكُّل الوعى الطبقى لمختلف الفئات الاجتماعية. ويتعايش نمط تفكير القرون الوسطى، عمليا، بميتافيزيقيته وإهماله للفرد، مع الاتجاهات القيمية الحديثة التى تعكس الحركة الجدلية للفكر، وكذلك مع الفردية الزائدة، وإلى جانب ذلك تتعرض

الشعوب العربية لتأثير ثقافات وأفكار وتكنولوجيا الدول الاشتراكية، وذلك الواقع الجديد الذى من شأنه أن يدل العالم على نماذج جديدة للديموقراطية وتطور القوميات. وتتجلى فى ذلك العملية التاريخية المتمثلة فى توجه البشرية إلى المعسكر الاشتراكى بوصفه نواة جديدة لحضارة العالم مما يضاعف من تأثيره على الوعى الاجتماعى.

هذه هى بعض سمات حركية تكوّن الشخصية المعاصرة فى الدول العربية. إنها عملية لم تكتمل بعد؛ إذ أدى هجوم الحديث إلى محاصرة الجماهير التى وجدت نفسها بين قطبين : أحدهما تقليدى روتينى لنمط الحياة والتفكير ويجرى الحفاظ عليه جزئيا بفضل علاقات الإنتاج الاجتماعية السابقة على ظهور البورجوازية، والثانى، يتمثل فى مجموعة الوقائع والمفاهيم الحديثة. كتب جميل صليبا عضو أكاديمية العلوم السورية يقول : «يعيش المجتمع السورى اليوم، نتيجة لسرعة التغيرات فى مجال الحياة المادية وبطئها فى المجال الروحى، أزمة نمو حادة.. لقد أختل التوازن... ويشعر بهذا المثقفون جميعا.. ويجرى نفس الشئ فى البلدان العربية الأخرى» [. . ١ ص ٥٨]. وفى المرحلة الانتقالية من المجتمع التقليدى إلى المجتمع الحديث يعيش الإنسان العربي، وخاصة ساكن المدينة، في عالم منقسم يتفاعل فيه التقليد والحداثة بوصفهما أصلين اجتماعيين وثقافيين متساويين. وهو يتصرف فى المجتمع وفقا للأعراف الحديثة إلا أنه يتمسك داخل العائلة بتقاليد القرون الوسطى.

يطرح الكاتب المصرى المعروف الدكتور حسين فوزى السؤال التالى: لقد قطع الجيل المولود فى بداية القرن الطريق من مصباح الكيروسين إلى الكهرباء والنيون والرحلات الفضائية، فكيف انعكس هذا على التطور العقلى لذلك الجيل؟ ويجيب الدكتور فوزى قائلا: «لقد تقبلت الأغلبية ذلك كأمر لابد منه، وهى تستخدم منجزات العلم والتقنية بصورة عادية. لكن هذا يحدث فى الممارسة الحياتية فحسب، بينما بقيت هذه الأغلبية بعقلها وروحها مع السلفيين - مع أجدادهم. ويؤكد هؤلاء بمنتهى الجدية تفوق روحانية الشرق على جوهر الغرب المادى». [٢.٢، . ١ / ٩ / ١٩٧٧].

وكما ذكرنا سابقا فإن عملية تغيير نمط التفكير تمس مختلف فئات المجتمع العربى بصور مختلفة وبدرجات متباينة. وإذا نظرنا إلى التركيب المعقد للمجتمع

العربى، نستطيع أن نبرز الفئات الاجتماعية الأساسية التالية: جماهير سكان الريف التقليدية التى لم تمسها التغييرات إلا جزئيا، وسكان المدن الذين يشكلون عنصر الانتقال إلى نمط الشخصية الذى لم يعد تقليديا لكنه لم يستجب بعد لمقاييس العصر، وفئة صغيرة نسبيا من المثقفين تتفق و «المقاييس العالمية» ويتوافق مع الاختلاف الشديد بين الفئات الاجتماعية فى الدول العربية ، تنوع الأمزجة والميول والنفسيات والتصورات. وتسود وسط الفلاحين وفئات المدينة، التى تشكلت من فلاحى الأمس، قوانين العلاقات الشخصية والأعراف الأخلاقية، التى تبدو وكأنها تقف فوق الشخصية والمجتمع والتى كرستها أحكام النظريات الدينية، التى تخضع الفرد للمجتمع خضوعا تاما خاصة فى الوسط الفلاحى. أما المجال الثقافى للفئات الدنيا المدينية فأوسع قليلا بسبب التأثير التنويرى لحياة المدينة. وفى المدينة بالذات - عند ملتقى المجالين الثقافيين التقليدى والمعاصر - يجرى تشكّل الوعى الاجتماعى المعاصر. ولم تعد قواعد السلوك التقليدية تصلح كمرشد عملى بالنسبة للفئات الاجتماعية الجديدة فى المدينة فى كل جوانب الحياة في ظل الظروف الجديدة. وفى الماضى كان الإسلام بوصفه نظرية متكاملة يحدد - إلى جانب التقاليد - تصرفات المسلم ومفاهيمه الأخلاقية والروحية، أما الآن فقد تحرر من تأثيرها فى كثير من النواحى بسرعة كبيرة نسبيا و أخذ يستوعب النمط الحديث للتفكير بالرغم من أن الإسلام لايزال سائدا فى الوعى الجماهيرى بوصفه نظاما عقائديا وأخلاقيا متكاملا. وكتب طبيب سوفييتى زار الكويت فى السبعينيات يقول : «لقد خطرت على بالى فكرة ازدواجية الشخصية فى هذا البلد. ويرجع منشأ هذه الازدواجية الداخلية للإنسان إلى التقدم الذى لا رجعة فيه للمجتمع الكويتى، والميل إلى المعرفة والتعليم والرياضة من جهة، والتعصب الجماعى والولاء الأعمى لتعاليم الدين من الجهة الأخرى» [٥٠ ص ٢٢٧]. وحسب عبارة صائبة لراؤول مكاريوس الذى كتب دراسة ممتعة عن الشباب المصرى، فإن «أوروبا تنظر إلى الماضى عبر منظار التاريخ، أما الشرق فيعيش فيه حتى اليوم» [١٧٣ ص ٦٧].

ومما ساعد كثيرا على بقاء التقليدى فى الوعى الاجتماعي، المجابهة بين مصالح الدول النامية والرأسمالية العالمية وعدم المساواة بينهما من الناحية الاقتصادية والثقافية والتوسع الاستعمارى الجديد. لقد أصبح «التقليدى» بالنسبة

للعرب، وسيلة فعّالة للدفاع عن الذات وصفة من صفات الهوية الاجتماعية والثقافية.

ويجرى تشكّل نظرة المثقفين العرب، الذين تلقوا تعليمهم فى أوروبا، إلى العالم، وخاصة المبدعين منهم، بصورة أكثر تعقيدا. إنهم يتكلمون بلغتين ويتأثرون بثقافتين، وهم يدركون ازدواجيتهم الثقافية هذه. إنهم غير قادرين - فى أغلب الأحيان - على الجمع العضوى بين قيم ومفاهيم الثقافتين المختلفتين ويبحثون على الدوام عن نقطة التوازن فيما بينهما، وغالبا ما يقعون ضحية الازدواجية الثقافية والأخلاقية وتصادم الأحاسيس والأفعال المتناقضة. لذلك نلاحظ، من جهة، التمرد ضد الركود الشرقى، ومن جهة أخرى، التمسك بالقيم الثقافية والتقاليد الذى ضاعف من حدته نمو الوعى الوطنى والقومى. كما نجد من ناحية، السعى نحو استيعاب كل ما هو تقدمى وذو قيمة، ومن ناحية أخرى، الاحتجاج على سياسات الإمبريالية والاستغلال والقسوة والظلم التى يتميز به المجتمع البورجوازى. وبالرغم من إدراك هؤلاء المثقفين لنواقص المجتمع الرأسمالى الغربى نجدهم يتميزون بالولاء للثقافة الغربية وللعلم الحديث بصورة خاصة. ويعلن طبيب شاب، من أبطال رواية «المرايا» للكاتب المصرى البارز نجيب محفوظ، بحزم: «لا يفتح لنا الطريق سوى العلم.. أنه يواجه المشكلات الواقعية التى تعرقل تقدم البشرية. وتولد القومية والاشتراكية والرأسمالية يوميا مشكلات تحد من غرورها وتبرهن على قصر نظرها، أما العلم، إذا استثنينا مجالاته العسكرية، فله أهمية فائقة للبشرية جمعاء» [٢٤٣ ، عام ١٩٧٢، عدد ٢، ص ١٢٢].

ويدرك المثقف العربى من ذوى التعليم الأوروبى، فى كثير من الأحيان موقعه الوسط فى «طرف» الثقافتين الإسلامية والأوروبية وينتمى نصفه للعالم العربى والإسلامى، بينما ينتمى نصفه الثانى للعالم الأمريكى أو الأوروبى، ولا ينتمى بالكامل لا إلى هنا ولا إلى هناك كما يتسم بهذه الازدواجية جزء من المثقفين والشباب فى دول المغرب العربى، خاصة في الجزائر، حيث تعد ازدواجية اللغة، والثقافة والشعور الموروثة من الماضى الاستعمارى قانونا من قوانين وجودهم.

وليست صدفة أن تكون «آمنة» بطلة رواية الشاعرة والكاتبة التونسية

طاووس عمروش «وهم الحب» (عام ١٩٧٣) من الأبطال النمطيين الذين يعذبهم التناقض بين أصلهم وتربيتهم الأوروبية». وتقول طاووس عمروش : «بدت لى قصة «آمنة» دراما افريقية نموذجية، فالبطلة تعانى متأرجحة بين الغرب الذى يدفعها وبين الشرق.. وهى مغتربة مقطوعة الجذور والصلة بالوطن، عاجزة عن التكيف مع الحياة الغربية» [١٩، ٦ فى ١٢ / ٢ / ١٩٧٦].

إن الشخصية الوسطية التى تسعى إلى «المنابع» وتبحث عن «التربة» وعن موقعها بين شعبها يكون رد فعلها على النزاع بين «القديم» و «الجديد» ، بين التقليدى والعصرى، أشد حساسية من غيرها.

ولاتزال هناك هوة واسعة بين الجماهير السائرة فى الاتجاه التقليدى وبين الصفوة المتعلمة. وتربط بينهما اجتماعيا وثقافيا قوة التقليد، لكن تفصل بينهما أيضا تلك الهوة التي تخلقها مكانة التعليم «الأوروبى» العصرى ووعى المثقفين الغريب على الجماهير. ويضاعف هذا الانفصال عن الشعب وإدراك المثقفين لازدواجية وجودهم (فى ظروف تعرض الشخصية لتأثير القوتين المتناحرتين - التقاليد والتجديد) من شدة الاختلال النفسى لدى العديد من المثقفين المبدعين العرب وجزء من الشباب.

كتب الفيلسوف المغربى محمد لحبابى عن معاناة النخبة العربية المثقفة قائلا: «... إنها تدرك وقوفها عند مفترق الطرق وأمام الخيار الصعب : إما حضارتها الحرْفية وإما الحضارة الصناعية المعاصرة» [١٣٧ ص ٣٤٧].

كما انتشرت، منذ أواخر الخمسينيات، فى الصحف والمجلات العربية الأفكار القائلة ليس بسلبية النخبة المثقفة العربية وأزمتها فحسب، بل بأزمة الفكر العربى عموما. وتجسدت هذه الأزمة فى عجز الفكر العربي التقليدى عن تقديم الاقتراحات والحلول ووضع برامج التغيير الاجتماعى والاقتصادى التقدمى للمجتمع، وأيضا لم يقم الفكر المعاصر بهذه المهمة بعد. لقد عكست الأزمة التأخر النسبى للفكر المعاصر ذاته.

وتؤثر التقاليد الرجعية والركود والانفصال عن وقائع الحياة تأثيرا ضارا على الحياة الاجتماعية. وذكر اللبنانى اسحق موسى الحسينى مؤلف كتاب «أزمة الفكر العربى» الصادر عام ١٩٥٤، أن من سمات الفكر الاجتماعى العربى غياب الهدف وارتجالية ردود الأفعال على ظواهر الحياة وانعدام الاستعداد لتقلبات

الأحداث والموقف السلبى من الحاضر وغياب الشجاعة الفكرية وحرية التفكير والنقد الذاتى والمحافظة والخضوع لذوى المكانة والنفوذ [١٢٥ ص ١٥ - ١٧] .
ويكرر محمد وهبة، صاحب كتاب «أزمة الثقافة العربية» أفكار اسحق موسى مؤكدا «أن الفكر العربى يعانى من غياب الإحساس بالواقع وعدم الرغبة فى قبول التطور الارتقائى، كما تنقصه القدرة على الاعتراف بالماضى وتقف الخرافات والوهم عائقا أمام تطوره» ويضيف محمد وهبة قائلا : «يتميز العرب المعاصرون بميلهم للرفض، فهم لا يثقون بأنفسهم ويعتمدون على الآخرين ويعيشون اللحظة الراهنة فقط» [٧٢].

وشخّص المشاركون فى ندوة «أزمة تطور الحضارة العربية» المنعقدة فى الكويت فى إبريل عام ١٩٧٤ سبب الأزمة فى تخلف الفكر العربى عن اللحاق بحضارة العالم المعاصر. ويؤكد الشاعر اللبنانى أدونيس أن نمط التفكير العربى المعاصر لا يختلف عن نمط تفكير محمد الغزالى الفقيه الإسلامى الذى عاش فى القرون الوسطى. وكتب الأديب المصرى لويس عوض فى صحيفة «الأهرام» قائلا: «إن سر ضعفنا يكمن فى أننا لم نستوعب بالكامل أدوات الفكر المعاصر. ويشهد التاريخ أن الشعوب كثيرا ما تقتبس ما يساعدها على الازدهار فى المجال المادى ويقل اقتباسها لما هو ضرورى من أجل تطورها العقلى والمعنوى والعاطفى. إن الضعف الناجم عن مثل هذه المعالجة والذى يتجسد فى التشتت الثقافى قادر على تدمير المجتمع والإنسان على حد سواء فى المرحلة الانتقالية [٢.٢ فى ١ / ١١ / ١٩٦٧].

هذا هو الرأى السائد لدى أغلبية أنصار التوجه الغربى، لكن ليس لديهم وحدهم.

ففى عام ١٩٦٥ أشار البعثى العراقى الياس فرح إلى أن أحد أسباب أزمة الثقافة العربية يتمثل فى تمسك المثقفين بالماضى والتقاليد وانفصالهم عن الواقع وعدم رغبتهم فى إيجاد الصلة بين الماضى والحاضر والمستقبل فيما يتعلق بنضال الشعوب العربية فى سبيل الحق والحرية والعدالة [١.٥ ص .٢٣ - ٢٣٨].

وكتبت جريدة «الأهرام»: «تكمن السمة المميزة للمثقف العربى فى ارتباطه بالتقليد، فهو يشعر بمزيد من الثقة بالنفس والاطمئنان كلما كان ارتباطه أشد بأفكار أسلافه» [٢.٢ فى ١٣ / ٤ / ١٩٧٦].

ولم يؤثر سلبيا على تطور الفكر الاجتماعى العربى تركة «التفكير التقليدى» فحسب، بل التمسك التقليدى أيضا، من قبل جزء من المثقفين، بالتفكير الغربى، إذ أنه فى كثير من الأحيان تظهر عدم استجابة الحلول الغربية لظروف العالم العربى ومصالح العرب القومية وتثير احتجاجهم مما يعزز مواقع القوى التقليدية ويحفزها.

ومن ثم فإن «الأزمة» الحالية للفكر العربى هى أزمة نمو يتم التغلب عليها عن طريق استيعاب الوعى القومى العربى لتجارب العالم. وتكتسب النهضة العربية فى الواقع أهمية خاصة في أيامنا هذه. فإذا كانت النهضة فى القرن الماضى قد عنت الاستيقاظ من سبات القرون الوسطى والاستعداد لاستيعاب الحضارة البورجوازية الحديثة لأوروبا الاستعمارية، فإنها ترتبط اليوم - في القرن العشرين - إلى درجة كبيرة جدا ببعث التراث الثقافى القومى لمصلحة التقدم فى ظروف انتشار الثقافة البورجوازية المواكبة لمرحلة انهيار النظام الاستعمارى على نطاق العالم كله، وظهور مركز جديد للحضارة العالمية - ألا وهو بلدان المنظومة الاشتراكية.

ويكاد موضوع هذا التصادم أن يصبح الموضوع الرئيسى في الأدب العربى. ويتجه المثقفون العرب أكثر فأكثر إلى التراث الثقافى القومى باحثين عن معايير مغايرة لمعايير المجتمع البورجوازى التى تحدد مكانة الأمم النامية والشخصية الآسيوية والافريقية فى العالم المعاصر. لقد ضاعف السعى إلى إثبات الذات، في مرحلة تكوين وتعزيز الاستقلال الوطنى، الاهتمام بالتراث والتقاليد القومية. وبرزت، بعد الظفر بالاستقلال، مشكلة «التوازن» بين الثقافتين ضمن مجموعة من القضايا المتعلقة بتحرر المجتمع العربى من رواسب الاستعمار وعلى رأسها مشكلة «تحرير العقول».

لقد أخذت مختلف الطبقات والفئات من التراث الغنى، علي امتداد مراحل التاريخ العربي، وكانت تنتقى منه ما يستجيب لأهدافها ويخدم مصالحها بأفضل صورة. ولكن، فى الوقت الحاضر، حيث تتحقق مصالح جميع فئات المجتمع تقريبا بدرجة أو بأخرى فى النضال ضد الامبريالية وفى تعزيز الهوية القومية فإن الاهتمام بالتراث الثقافى القومى يجمع بين كل هذه الفئات.

ونقصد هنا بالتراث الثقافى العربى، قبل كل شئ، اللغة العربية، والأدب

المكتوب بها الذى استوعب - حسب قول كمال جنبلاط - عمق أفكار الكثير من الأجيال والتواريخ، والصلة بكل تراث الأفكار التى تحدد، من خلال اللغة، وضعنا فى العالم وتفكيرنا» [٢٩ ص ١٩]. وتعتقد الباحثة المصرية عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) أن التراث لا ينحصر فى الإسلام والعلوم الإسلامية، إنما يشمل «كل ما تركه أسلافنا فى شتى ميادين العلم والمعرفة» وكذلك «كل الحضارات الروحية والمادية التى وجدت على أرض وطننا في مختلف الأزمنة» [٢٩ ص ٢٤]. وعبر علال الفاسى عن رأى منتشر فى البلدان العربية مفاده أن هناك حضارة عربية إسلامية خاصة تختلف عن جميع الحضارات الأخرى [١٠٧ ص ١٥ - ١٦]. وكتبت جريدة «الجمهورية» لسان حال حزب البعث العراقى تقول: «إن مصدر الوحدة القومية هو التراث المشترك الذى تصنعه أسمى القيم الروحية والمعنوية العربية بالاقتران مع النهضة العربية وحضارتنا واخلاقنا التى أدخلها الإسلام وأرفع القيم منذ غابر الأزمنة» [٢٠٩ فى ٢٩ / ٤ / ١٩٨٠].

ويقترن السعى نحو إثبات الذات بمحاولات تحديد مجموعة السمات التى تميز المسلمين عن الشعوب الأخرى. وفى هذا الصدد يشار إلى أن المسلمين يتميزون بعدم فصل ما هو دينى عما هو دنيوى، وما هو سياسى عما هو اجتماعي وأخلاقى. ويجرى تمجيد القيم الأخلاقية العربية - التى تختصر عادة بمبادئ الأخلاقيات الإسلامية - والوجه الإنسانى للثقافة العربية والإسلامية - وما يتسم به ساكن الشرق، على ما يزعمون من «روحية» وتسامح وسعى لعمل الخير واحترام الإنسان» [٥٩ ص ٣٢ - ٣٨].

وعند تناول مفهوم «الأصالة» تجلت نزعتان أساسيتان : فينظر الكُتّاب المحافظون القوميون إلى «الأصالة» نظرتهم إلى شئ ثابت وأزلى وهى عندهم نتاج مجمل الثقافة العربية الإسلامية ومجمل التقاليد الإسلامية والعربية والمحلية، وكل ايجابيات تاريخ العرب والإسلام. أما الاتجاه التقدمى فينظر إلى «الأصالة» بوصفها نظاما متطورا باستمرار على قاعدة القيم القومية للماضى والحاضر المتحررة من عبء المفاهيم البالية والرامية إلى تطوير الثقافة القومية ومجمل الحضارة العالمية.

ومع ذلك، وكما أسلفنا، تبحث كل قومية عربية، أثناء عملية تشكّلها، عن سمات الأصالة القومية داخل إطار الاقليم أو القطر، إلا أن خصائص التاريخ أو

الثقافة المرتبطة بهذه القومية الناشئة أو تلك غالبا ما توضع على القاعدة العربية الإسلامية. وعند ذلك تتجلى النظرة القومية المتطرفة فى الدفاع عن التراث العربى الإسلامى والسمات الخاصة فى مجملها. أما النظرة التقدمية فتظهر، بعكس ذلك، فى انتقاء كل ما قد يساعد على التقدم من التراث الثقافي والتقاليد مع الحفاظ على الخصوصية القومية والوطنية للتطور الاجتماعى. كتب على سبيل المثال عبد المجيد مزين - الأستاذ بجامعة الجزائر - يقول : «ليس في التقليد ما هو مهم ومليح سوى المبادئ الفكرية والقيم الأخلاقية التى لم تفقد حيويتها والتى تشكل مصدرا للإلهام» [٣٣ ص ١٢٠].

ولا توجد، بالطبع، حلول بسيطة لمشكلة الأصالة القومية، فكل طبقة وكل فئة اجتماعية تفسر أطر ومغزى هذا المفهوم بطريقتها، ويأتى الزمن بدوره بإضافاته وتعديلاته على هذه التفسيرات.

ومما يزيد المشكلة تعقيدا، إلي حد ما، عملية «تحرر العقول» من الاستعمار؛ أى إدراك الشعوب المتحررة لوجودها بوصفها عنصرا فاعلا فى التاريخ، فإن أحد نتائج هذه العملية هو الميل الحتمى لتمجيد التقاليد ورفعها فى أحيان كثيرة إلى مستوى معيار حاضر القومية ومستقبلها. وإذ يشير المثقفون العرب إلى الخصوصية القومية فإنهم يسعون للبرهان على وجود الهوية العربية أو التونسية أو الجزائرية أو العراقية أو غيرها، هذه الهوية القومية الفريدة القائمة بذاتها، ويؤدى هذا إلى تحرر العقول من تصورات ومفاهيم فترة الاستعمار التى غرستها أوروبا عن الشعوب المستعمرة والتابعة وكذلك عنها هى ذاتها على قاعدة نظرية المركزية الأوروبية. ومن شأن هذا أن يبدل بحزم سلّم القيم ويعطى دفعة قوية لتوجهات التجديد فى كافة مجالات الحياة الاجتماعية والثقافية. وكتب المؤرخ الجزائرى المعاصر محيى الدين جندر فى كتابه «مقدمة تاريخ الجزائر» الصادر عام ١٩٦٨ يقول : «إنك تلاحظ فورا أو تدريجيا أن امتلاك وطن والانتماء إلى أمة هما جزء من وجودك يساعدك على أن تجد لنفسك مكانا فى الدنيا وتحقق ذاتك بينما يسبب عدم معرفة المرء لوطنه «معاناة داخلية حقيقية» [٣٣ ص ١٠٥]. وفى هذه «اليقظة» يكمن مغزى تحرير العقول من الاستعمار.

تغيرت تصورات العرب حول الحضارة الغربية أكثر من مرة على امتداد تاريخ العلاقات بين العالم العربى الإسلامى والعالم الأوروبى - الأمريكى، ومع هذا لم

تتمكن النخبة المفكّرة العربية من رسم لوحة دقيقة تقريبا للمجتمع الرأسمالى الغربى إلا فى النصف الثانى من القرن العشرين.

وعندما قام العالم السوفييتى مكسيمنكو بتحليل مؤلفات المؤرخ وعالم الاجتماع المغربى عبد الله العروى، لفتت انتباهه مقولة العروى حول أن الغرب خلق بنفسه تصورات العرب عنه، وأنه عادة ما يتأخر فهمه من قبل المتعلمين من البلدان المستعمرة والمتحررة حديثا [٣٣ ص ١١٢]. فمثلا، تشكّل رأى العرب حول شعارات الثورة الفرنسية - الحرية والإخاء والمساواة - على أساس تقديرها وتناولها فى الأدبيات الغربية ذاتها فى مرحلة تفكك التشكيلة البورجوازية فى أوروبا. إنها ملاحظة لافتة للانتباه للغاية. وغالبا ما يعود هذا «التأخر» إلى الاختلاف الزمنى لعمليات تكون التشكيلات فى المجتمع الأفريقى والآسيوى بالمقارنة مع العالم الغربى. لقد اعتمد المثقفون العرب، فى النصف الثانى من القرن الماضى وأوائل القرن الحالى، فى نضالهم ضد التخلف الاقطاعى ومن أجل التقدم والديموقراطية، على أفكار التنوير الأوروبى لذلك سادت فى تصوراتهم صورة أوروبا فى فترة النهوض الثورى للبورجوازية التى لم تفقد بعد طاقتها الثورية، بينما كانت أوروبا ذاتها - عندئذ - قد دخلت فترة التدهور. وعلى هذا النحو اعتمدت النظرة المثالية إلى المجتمع الغربى فى النصف الأول من القرن الحالى إلى حد كبير على صورة أوروبا فى فترة ظفر الليبرالية ونجاحات البورجوازية فى القرن التاسع عشر، لأن العالم العربى نفسه دخل طور الثورات البورجوازية فى هذا الوقت المتأخر ومازالت التصورات عن الغرب الى خلقها هو بنفسه تسود بين صفوف المثقفين، بينما تطور الوعى القومى المعاصر والوعى الذاتى لمختلف الفئات الاجتماعية وصار انتقاد المجتمع البورجوازى الغربى والرؤية المتباينة للثقافة الغربية والمؤسسات البورجوازية وخيبة الأمل فى النماذج الرأسمالية من أهم سمات الفكر الاجتماعى العربى.

وفى المرحلة الحالية ساعدت أسباب عدة على انتشار النظرة التشاؤمية بين المثقفين العرب. وتمثلت أهم هذه الأسباب فى تفاقم خطر الحرب النووية وعجز العالم الرأسمالى عن إيجاد مخرج من مأزق المشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وتحوّل المجتمع الغربى الذى تمزقه التناحرات الاجتماعية إلى ضحية التكنولوجيا الحديثة (والحربية بصورة خاصة)، وأصبح اغتراب الإنسان واقعا

مؤلما، وتعقدت المصاعب الحقيقية لعملية التنمية وتقلب المصائر السياسية. إن عدم الثقة بالغرب وحتى العداء له كشريك سياسى واقتصادى، يتضاعفان بشدة فى فترات احتدام التناقضات بين الدول العربية والعالم الرأسمالى المتطور. وأخذ العرب، حتى أنصار التوجه الغربى منهم، يوجهون انتقادات حادة للغرب الرأسمالى الذى يعيش أزمة مستمرة ومتنامية فى مجال العلاقات الإنسانية والثقافية والروحية. وكثيرا ما تدوى العبارة القائلة بأن : الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا [١٧١ ص ١٩، ٢١٥]. ذكر الكاتب الجزائرى الذى يكتب بالفرنسية «أنرى كريًا» أن التعرف على أوروبا حطم الخرافات لدى الكثيرين. ويقول أحد أبطاله : كلما تقدمت أمة فيما تسميه حضارة ازداد انحطاطها الروحى ولاشك فى أن الحال سيكون هكذا عندنا [.١٧ ص ١٩٣]. ومما يثير الاهتمام أيضا استدلال اللبنانى شارل مالك - أحد أنصار التوجه الغربى - إذ كتب عن الكراهية العامة والعميقة للغرب يقول : «تسود فى الشرق الأوسط الكراهية العميقة للغرب، فنحن نأخذ على الغرب إنعدام الوحدة، ونعنى بذلك التنافس بين دوله ونتهمه بأنه لم يقم بما عليه من إلتزامات واجبة تجاه الشرق، وبإنعدام الصدق وبأن أفعاله تنطلق من مصالحه التجارية والاستراتيجية وليس من المبادئ الإنسانية [١٦٣ ص .٢٢ - ٢٢١].

ويكتشف أحد أبطال رواية «عمود الملح» (عام ١٩٥٣) للكاتب التونسى ألبير ميمى غدر وخيانة الحضارة الأوروبية [.٤ ص ١٥٥] ويصرح المغربى دريس شرايبى وروحه تتمزق : «لقد أوصدت جميع أبواب ماضيّ متجها إلى أوروبا وإلي حضارة الغرب. لكن أين هى هذه الحضارة؟ أرونى إياها؟ أرونى ولو جراما واحدا منها وسأكون مستعدا لأن أؤمن بأى شئ» [٥٤ ص ٨١]. أما بطل روايته «التيوس» فيستحلف العالم الإسلامى «بعدم الانقياد للحضارة الأوروبية الكاذبة التى تشكل الحرب والحقد والصراع الطبقى سماتها المميزة: إننى أدعو بلادى للبحث عن رسالتها الخاصة وطريقها الخاص». [.٤ ص ١٢٣].

تخلى جزء من المثقفين، من أنصار النزعة الغربية، عن آراء المركزية الأوروبية مناديا بالتحرر من عبء الثقافة الغربية مثلما تحرر الشرق من هيمنة الغرب السياسية. واتجه أنصار التقدم (من أمثال الشاعر اللبنانى أدونيس وعالم الاجتماع المصرى أنور عبد الملك والناقد الأدبى اللبنانى إلياس خورى) تحت تأثير

نجاحات «الثورة الإسلامية» فى إيران (عام ١٩٧٩) نحو الإسلام، بإهتمام خاص، بوصفه أهم مصادر القيم القومية العربية - وحتى القوة المحركة الرئيسية للعملية التاريخية وأصبحوا يميلون إلى المركزية الشرقية.

ومع هذا فإن انتقاد الغرب الرأسمالى والمجتمع البورجوازى الغربى لا يؤخذ فى جميع الأحوال على أنه انتقاد للرأسمالية بوصفها نظاما اجتماعيا ظالما أو للإمبريالية بوصفها نظاما لاستغلال الشعوب، ويكون فى كثير من الأحيان انتقاد لتأثيرهما الضار على الأخلاق والقيم التقليدية. وذلك الانتقاد الذى يصل أحيانا إلى رفض أفضليات التصنيع والتقدم التكنيكى.

أكد المغربى دريس شرايبى فى روايته «الحمار» (عام ١٩٥٦) أن التقدم التكنيكى والحضارة يولدان فى الإنسان الإحساس بالوحدة. ويدعو بطل رواية «المؤذن» (عام ١٩٦٨) للكاتب الجزائرى بوربون إلى تحطيم حضارة المدن بوصفها مصدر كل الشرور، بينما يطالب بطل رواية محمد ديب «إله فى بلاد البرابرة (عام ١٩٧٠) بإزالة المدن - وليدة «الغرب المتعفن» والعودة إلى الإسلام والجماعة. وكتب ابراهيم سلامة عام ١٩٨٠ أن كثيرين (!) فى مصر متشائمين من العلم والمعارف المعاصرة التى يطابقونها بالثقافة الغربية ونمط الحياة الغربى بما يتسمان به من إهمال للتقاليد وأصول الأخلاق والدين.. إلخ [٢٠٦ فى ١٤/٤/ ١٩٨٠].

ويعتقد معظم المثقفين الليبراليين ذوى التوجه الأوروبى - الأمريكى والمهنيين والمرتبطين بالفئات الاجتماعية النشطة الجديدة وبالأنماط الاقتصادية المعاصرة وبالغرب، أن التقدم المعاصر غير ممكن إلا عبر تقليد النماذج الغربية شرط المحافظة على بعض صفات الأصالة القومية.

ويتمتع التقليديون بنفوذ قوى (وهم غالبا من رجال الدين الإسلامى المحافظين والأوساط الاقطاعية والدوائر القريبة منها)، ويرتبطون أساسا بالأنماط السابقة على الرأسمالية ويتمتعون بتأييد جماهيرى، وهم ينطلقون من تصور أن التراث العربى الإسلامى يتضمن قيما روحية وثقافية باستطاعتها ضمان النهضة الشاملة للدول العربية، بينما تجلب الحضارة الغربية الويلات والمآسى للبشرية، ويطابقون الغرب بالإمبريالية والاستعمار الجديد.

وتنتشر بين المثقفين التقدميين العرب، الذين يبحثون عن تأكيد الذات،

أفكار التجديد المعتدل القائم على أساس الجمع العضوى بين العناصر الحية للثقافة القومية وقيم الحضارة العالمية الأكثر ملاءمة للعرب وهم يعكسون السعى نحو الخلاص من الماضى والانتقال إلى الحاضر وتمثل كل ما هو ثورى وتقدمى فى التراث القومى لما فيه خدمة الحاضر والمستقبل.

ويعتقد الفيلسوف الوضعى المنطقى المصرى زكى نجيب محمود أن سكان البلدان العربية يمكن تقسيمهم إلى ثلاث فئات : الفئة الأولى هم هؤلاء الذين لا يملكون أسس الثقافة العربية الحقيقية لكنهم لم يستوعبوا سوى بعض أوجه نمط الحياة الغربى. والفئة الثانية هم أنصار متعصبون للحضارة العربية الإسلامية. أما الفئة الثالثة فهى الفئة الوسط التى انسلخت من الثقافة العربية والثقافة الغربية على حد سواء. يشير الدكتور زكى نجيب محمود إلى مجموعة صغيرة جداً («أفراد فى العالم العربى») تقف إلى جانب الجمع العضوى بين القيم القومية وقيم العالم المعاصر على أساس التراث الثقافى العربى [٢٢٩، عام ١٩٧٤، عدد ٧، ص ٨, ٩].

إن الميل نحو الغرب قد لا تحفزه فقط الضرورة الموضوعية «للتعلم» من الغرب المستنير المتطور من أجل التقدم بقدر ما يحفزه تأثير العامل الاستعراضى ودعاية الثقافة الغربية والنمط الغربى للحياة والتفكير الذى يشكل الوعى الجماعى للمثقفين عبر وسائل الإعلام. ومن الصعب أن نبالغ فى تقدير واقع أن التعليم بمستوياته العليا يجرى باللغات الأوروبية فى العديد من البلدان حيث لا تحافظ اللغة العربية، حسب قول أحد المراقبين، على أهميتها سوى بوصفها أداة للتخاطب وليس للبحث العلمى [٢٢٨، عام ١٩٨٠، عدد ١٦ ص ١٧٢]. لذا فإن تأثير الفكر النظرى والأدب الغربيين على الفكر والأدب العربى أمر لا جدال فيه. ويغلب العنصر الغربى فى مجموعة أشكال الوعى الاجتماعى العربى. ويستمر الفكر العربى فى تقدير واستيعاب الأفكار والنظريات الفلسفية والاجتماعية الغربية قبل غيرها ومنها الوجودية والفرويدية والبراجماتية والوضعية المنطقية وغيرها، بالإضافة إلى إعادة النظر فى الموقف من التراث القومى الثقافى (ونسجل بهذا الصدد أن أولوية دور الإسلام فى تكوين نظرة العرب إلى العالم قد حالت دون ترسيخ المثالية الذاتية الأوروبية فى التربة العربية).

إن أنصار التوجه الغربى لم يشكّوا لحظة فى تفوق الحضارة الغربية، وباستطاعتهم أن يرددوا عبارة الكاتب المصرى حسين فوزى الذى قال ذات يوم : «لقد كافحنا ضد الإمبريالية البريطانية لكننا لم نحقد أبدا على الثقافة الأوروبية، وكانت حاجتنا إليها ماسة للغاية».[٢.٢ فى ١١/ ٢ / ١٩٧٢].

ويبقى استيعاب الثقافة الغربية بالنسبة لجزء من الشباب العربى مرحلة لابد منها على طريق إدراك الذات وتقدير القيم الثقافية، وحتى عام ١٩٧٨ «كان الجزائريون مضطرين للاستعانة بكتابات أجنبية لكى يدرسوا ويفهموا ماضيهم. وألهم هذا الشاعر الجزائرى محمد حيدر أن يكتب أغنية تقول كلماتها : من أنا؟ من أين أتيت؟ وإلى أين أذهب؟ لقد اختلطت المسميات الفرنسية فى رأسى. أننى حتما سأعود إلى موطنى وأعثر على منبعى وعلى تراثى وميراثى الثقافى الذى لا يقدر بثمن [١٩١ ، عام ١٩٧٨، عدد ٤ ص ٢٢]. وأكد اللبنانى شارل مالك - المنظر المعاصر لأنصار التوجه الغربى - عام ١٩٥٣ قائلا: من شأن التوغل العميق فى ثقافة الغرب، بالمعنى العريض للكلمة، أن يساعد على الفهم الصحيح للثقافة العربية وتقديرها [١٧٨ ص ١٨٣].

وبعد الحرب العالمية الثانية فقد أنصار التوجه الغربى مواقعهم الثابتة فى معظم البلدان العربية. ولا يمكن أن يجد المرء رفضا واضحا للثقافة العربية اللهم إلا فى شمال إفريقيا (وخاصة فى الجزائر) لدى بعض ممثلى البورجوازية والمثقفين والموظفين. كما يتميز بذلك جزء من اللبنانيين وخاصة الموارنة منهم الأمر الذى تفسره خصوصية لبنان. ويلاحظ الكاتب اللبنانى كمال الحاج أن شباب لبنان وجد نفسه بفعل صلات بلاده الوثيقة بالغرب متأثرا تأثرا شديدا بالثقافة البورجوازية والتصورات السياسية الغربية [٤٥ ص ١٧٥]. وحددت صحيفة «المساء» اللبنانية (١٥ / ٦ / ١٩٥٦) باختصار ودقة موقف أنصار التوجه الغربى بقولها : «إن لبنان بعواطفه وطابع ثقافته وصلاته التجارية واقتصاده ينتمى إلى عالم الغرب».

كما تعترف الشخصيات الأدبية البارزة فؤاد بستانى وسعيد عقل وميشيل شيحة وشارل كرامة بخضوع لبنان للغرب ويعتقدون فى عدم امكانية الابتعاد عنه [١.٩ ص ٤٩٩]. كتب سعيد عقل فى مقدمة لمسرحيته «كادموس» قائلا : سيبسط لبنان جناحيه لمفكرى الغرب ويحتضنهم لا لكى يحصل منهم على سلاح

ضد الغرب ذاته، إنما لكى يضيف إلى قلادتهم من «حبات» قلبه الكبير التى من شأنها أن تساعد على اقتلاع جذور الشر والحقد فى الغرب [١٣٧ ص ٤٤].

ويعد كمال يوسف الحاج الحضارة الغربية أرقى أشكال الحضارة الحديثة «التى أصبحت قائدة الشعوب فى مجال العلم والمجتمع والدين» [٤٥ ص ١٧٤]. أما شارل مالك فقد حاول البرهان على أن الحقيقة الأزلية تكمن فى الفلسفة الغربية بالذات وأن على الشرق الأوسط أن يقيم أوثق الروابط بالغرب على أرض حضارته المتقدمة (التكنيك والتكنولوجيا ووسائل الإنتاج وكذلك الثقافة بالمعنى الضيق للكلمة) التى يجب أن يستزيد منها الشرق بعمق. ويعتقد أن هذا يشكل شرطا ضروريا لإنجاز شعوب الشرق لأهدافها القومية وتحقيق الأزدهار واستيعاب التكنولوجيا الحديثة الخ [١٧٨ ص ١٨٤]. وإذ يعتقد أن الشرق الأوسط كان «مهد الحضارة الغربية من الناحية الثقافية والوراثية» [١٦٣ ص ١٨٠] يؤكد أن لبنان - نظرا لهذا - يمكن، بل يجب، أن يكون وسيطا بين الشرق المسلم والغرب المسيحى [١٦٥ ص ٣٥١ - ٣٥٢]. بل أكثر من ذلك يضيف شارل مالك قائلا: «عندما يعود الغرب إلى مهد حضارته ويعترف بكل مسئولية واخلاص وحب بأنه من هنا بدأت انطلاقته الذاتية، عندئذ يمكن للشرق الأوسط أن يلتقط من جديد شرارة أحلامه الغامضة المفقودة ملقيا جانبا بكل الشكوك والمواقف السلبية وحتى الطفولية، ويشد على يد من تشبع من منبعه الحيوى. عندئذ فقط يمكن أن تتحد هاتان الحركتان الساعيتان إحداهما إلى الأخرى، عندئذ يمكن أن يسود السلام والعدالة ليس فى الشرق الأوسط فحسب بل فى العالم كله» [١٦٣ ص ٢٢٣].

ويتعرض أنصار التوجه إلى الغرب لهجوم عنيف من جانب «المدافعين» عن الماضى.. ويتهم كُتيب صدر عن مركز الدراسات الإسلامية فى القاهرة كبار الأدباء المصريين من ذوى التوجه الغربى أمثال سلامة موسى وطه حسين وحسين فوزى ولويس عوض بالارتداد عن الدين لدعوتهم العقلانية ويقترح حرق مؤلفاتهم لكى يطوى النسيان اسماءهم [٢٠٢ فى ٢٨ / ١٠ / ١٩٧٦]. ويرى الوعى «الدفاعى» - الذى يرفض ويدين أنماط الحياة الغربية (من علاقات اجتماعية طبقية رأسمالية وانتشار التكنولوجيا واغتراب الشخصية والتمييز العنصرى وعبادة القوة والصراع الضارى من أجل الأرباح) - مصدر مآسى المجتمع

الغربى كلها فى تغلب المنطلقات العقلانية والمادية على نظيرتها العاطفية والروحية. وأشار أحمد أمين - صاحب دعوة التعلم من الغرب - إلى ضرورة اقتباس التقدم العلمى والتكنولوجى ودراسة معالجة الشعوب الأوروبية وخبراتها فى تطوير اقتصادياتها حتى يتمكن الشرق من الصمود فى حلبة المنافسة وإضفاء الجوهر الروحى والدينى على العالم.[٥٩ ص ١٨ - ١٩].

ظهر الموقف السلبى للوعى القومى العربى - الذى ولدته ظروف المجابهة مع الإمبريالية وخيبة الأمل فى النماذج الغربية للتطور - فى رفض الثقافة الغربية بأكملها. وازدادت حدة مستوى التناسب بين الثقافتين، يعالج العرب مهام البناء القومى فى ظل انعدام المساواة الواضح ويضطرون لمواجهة التوسع الاقتصادى والثقافى للغرب الرأسمالى مما يستنزف مواردهم، وإذ يبحثون عن طرق ذاتية للتطور فإنهم يظهرون أحيانا ثقة عمياء بامكانات التراث القومى بما يحويه من مواقف بالية ويرفضون المكتسبات الواضحة للفكر البشرى مثل الديموقراطية والاشتراكية العلمية.

وتتحول الميول المعادية للغرب أحيانا إلى عداء مباشر لكل ما هو أوروبى. ويقدم كتاب الأديب السودانى الطيب صالح «موسم الهجرة إلى الشمال» نموذجا كاشفا لهذا الموقف. يجسد بطل الرواية شخصية الشرق وإفريقيا اللذين يواجهان الغرب ويتعايشان معه فى تبعية متبادلة، ومع هذا لا يعرف البطل (ومعه المؤلف) كيفية صياغة العلاقات بينهما؛ فالغرب لم يجلب لإفريقيا سوى الظلم والاضطهاد ومن ثم فهى الآن تنتقم منه. ويقول البطل : «أتيت إلى هنا قاهرا وغازيا» [١٩٢، عام ١٩٧٥، عدد ١٠ ص ١٣٣]. لكن هذا الانتقام يكتسب - فى الرواية - شكلا فريدا من الإرهاب الجنسى المتمثل فى خضوع النساء الأوروبيات للرجل الأفريقى. ومن الجدير بالاهتمام تكرار هذه النغمة فى قصة القاص المصرى محمد إبراهيم مبروك «صمت صوت نصف طائر» الذى يعقد بطلها العزم على قهر انجلترا بقدرته الجنسية الخارقة مثلما قهر الإنجليز مصر بقوتهم.

إلا أن التقليديين المتطرفين، شأن أنصار التوجه الغربى المتطرفين، غالبا ما يخلون حلبة المسرح ويبدو أن الجميع يدركون الآن حقيقة أن شعوب آسيا وإفريقيا التى استيقظت على أنغام التقدم المعاصر تتعرض لخطر مزدوج : فمن جانب، هناك الكثير من الأساليب المتقنة لابقائها على وضعها التابع غير المتكافئ

مع الإمبريالية والاستعمار الجديد، ومن الجانب الآخر، ضعف تطورها واحتكار الغرب للمعرفة والتكنولوجيا وخبرات وأساليب تنظيم الاقتصاد المعاصر إلخ. لقد أدرك الجميع أن الفأس ليست أداة متطورة للإنتاج وأن التراث القومى ليس بمقدوره أن يستجيب لكل متطلبات واحتياجات تطور المجتمع الحديث والشخصية المعاصرة. ومع ذلك يعد التراث القومى بالذات أساسا للهوية القومية، ويتحول إلى سلاح فعال فى النضال السياسى. ولهذا ليست صدفة البتة أن يغلب الموقف القومى الآن فى التعامل مع الثقافة القومية وثقافات الغير. ويرتكز هذا الموقف على تصور نمط الحياة والتفكير العربى على أنه أكمل شكل مع الاعتراف بضرورة الاقتباس الجزئى من الغرب خاصة فى ميادين التكنيك والعلوم وتنظيم الحياة الاقتصادية.

لقد اكتسبت مشكلة الترابط بين الثقافات صبغة جديدة فإذا كان الحديث فى الماضى يدور حول المجابهة المباشرة بين الثقافتين أو بالعكس - أى الاقتباس الأعمى من الغرب - فقد ترسخت الآن النزعة إلى الحفاظ على التراث الثقافى الذاتى (مع اقتباس منجزات الثقافة المادية فى الغرب) وتكييف القيم المستوردة الأخرى، الضرورية دون شك لاجل التطور التقدمى، مع هذا التراث. لقد رصد المؤرخ اللبنانى المعروف نقولا زيادة، فى مقالته حول الأزمة الفكرية فى العالم العربى فى أواخر الأربعينيات وفى الخمسينيات، مصدر الأزمة بوصفها محصلة التطور التاريخى، كما أشار إلى تغيير موقف العرب من الغرب. وفى رأيه أنه إذا كان العرب قد سعوا فى القرن الماضى إلى استيراد كل ما يفيدهم من الغرب فإنهم أصبحوا الآن (خاصة عندما تلحق السياسة الغربية والتوسع الاقتصادى الغربى ضررا بمصالحهم) أكثر تعبيرا عن نفورهم من نمط الحياة والتفكير الغربيين، وباتت تُسمع الأصوات التى تدعو إلى رفض الغرب أو الاكتفاء بالاستفادة من تقدمه الصناعى والعلمى التكنيكى [١٩٧ عام ١٩٥٣، عدد ٢ ص ١٠]. كما كتب علال الفاسى يقول: «لاشك أن الغرب يملك طاقة ذهنية وروحية جبارة» [١٣٧ ص ١٩٣] ويضيف قائلا: «إن الروح العربية تتمثل فى القدرة على الاقتباس من جميع الشعوب والاستفادة من خبراتها بعد صهرها فى البوتقة العربية» [١٦٠ ص ١٦٤]. «صهر كل شئ فى البوتقة العربية» - فى هذه الصيغة يكمن لب التقدير القومى للثقافة الغربية. كما يكمن فى هذا

التقدير الأساسى الإسلامى عادة. وإذ يعد الكاتب الاجتماعى السورى محمد المبارك التراث الثقافى العربى مرحلة من مراحل التطور التاريخى للإسلام فإنه يؤكد أن الإسلام وقيمه الثقافية يجب أن يكون منطلقا لتقييم الثقافة الغربية العقلانية [٢٩ ص ٢٣ - ٢٤].

سجل اجتماع وزراء التربية العرب المنعقد فى صنعاء فى ديسمبر عام ١٩٧٢ ضمن توصياته ضرورة أن يتم تطور المجتمع العربى وفق روح العصر مع الحفاظ على القيم القومية الرئيسية، ألا وهى الدين والثقافة العربية الإسلامية واللغة العربية وروح الإنسانية التى يتميز بها العرب وأيضا مع الاستفادة من التقدم العلمى التكنيكى وداخل مجرى حركة العالم المعاصر الفعال [. ٢١ فى ٢٨/٤/١٩٧٩]. هذا وقد نوه الاجتماع إلى أن الدين هو العماد الأساسى للتربية.

بدأ بعض انصار التوجه الغربى البارزين والمثقفين المبدعين، منذ أعوام الثلاثينيات، البحث عن «منابع» الحياة القومية، تلك المنابع التى حاولوا ايجادها فى الإسلام. وبعد حصول الدول العربية على الاستقلال أصبح هذا البحث واحد من ظواهر الفكر الاجتماعى. وخير مثال على ذلك هو الأديب العربى الشهير طه حسين. لقد استدار هذا النصير الكبير لنظرية المركزية الأوروبية، ومن بعدها لنظرية «المجال» الثقافى للبحر الأبيض المتوسط، إلى الإسلام بوصفه مصدرا للحقيقة وذلك بعد الحرب العالمية الثانية.

وإتهم بعض الكتاب طه حسين - فى حينه - «بعدم الايمان بالله والاستهزاء بالبشر» [. ٣، المرجع الثالث، ص . . ٢] لكننا نجده يتخلى فى كتابه «الوعد الحق» (القاهرة، عام ١٩٤٩) عن نظرية حضارة البحر الأبيض ويركز الاهتمام على دور الإسلام والعرب فى التاريخ بوصفه مذهبا ثوريا ودينا للحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية. وفى كتابه «مرآة الإسلام» (الصادر عام ١٩٥٩) يقدم طه حسين نفسه تقليديا غيورا يقبل كليا - وحتى حرفيا - الإسلام والأحاديث النبوية كما فسّرها فقهاء القرون الوسطى المبكرة. ويقول: «إننى أفضل قبول النص كما فهمه المسلمون الأوائل عندما نقله لهم النبى صلى الله عليه وسلم» [٢٤٣، عام ١٩٧٨، عدد ٤ ص٢٧٩]، وبذلك يصير القرآن بالنسبة له «مرآة الإسلام». وهنا يشير - ربما لأول مرة - إلى الخطر القادم إلى العرب من جانب الإمبريالية التى تسعى إلى تذويبهم الكامل فى الثقافة الغربية وتريد إقامة

جدار سميك بينهم وبين ماضيهم التاريخي. وفى عام ١٩٦١ كتب طه حسين فى جريدة «الجمهورية» القاهرية يعلن تأييده للوحدة العربية بوصفها حلم كل عربى قائلا: «إذا كانت الوحدة موجودة حاليا بين المسلمين فهذا بفضل القرآن. وإذا كانت توجد وحدة البعث الذى يسعى العرب من أجله ويريدون بناء حاضرهم المعاصر على أساسه - على غرار ما كان فى الماضى - فيجب أن يصبح القرآن، كما كان فى السابق، قاعدة لهذه الوحدة» [٢٤٣ لعام ١٩٧٨، عدد ٤ ص ٢٩٢].

وبخلاف الأنصار المتطرفين للتوجه الغربى، الذين يرون الخير كله فى الاقتباس الكامل من الغرب ونسخ التطور الثقافى والاجتماعى البورجوازى الغربى، فإن أنصار «الجمع المتعقل» بين ما هو قومى وما هو عالمى شامل يحلمون بصهر أفضل منجزات الثقافتين القومية والغربية للماضى والحاضر. وبينما يتخذ أنصار التوجه الغربى من الثقافة الغربية معيارا للحكم على أفضليات الثقافة القومية، يضع أنصار «المزج العضوى» معاييرهم الذاتية على ضوء خيرة تقاليد النزعة الإنسانية ويمدون الجسور بين المجتمع التقليدى والمجتمع المعاصر واضعين المستقبل نصب أعينهم. يقول السياسى الجزائرى أحمد طالب الابراهيمى «إننا نعتبر من الممكن الجمع بين الأصالة والانفتاح الثقافى - أى العودة إلى جذورنا العربية والإسلامية مع الاستفادة من الثقافة التكنيكية المعاصرة» [٢.٢ ق ١٩٧٥/٤/٣].

وإذ يبحث أنصار «المزج العضوى» عن القيم الإنسانية العامة، فإنهم لا يتوجهون إلى منجزات العلم والتكنيك فحسب، بل إلى ثروة الفكر الغربى بكل صوره وإلى فنون الغرب وآدابه. وبخلاف تنويريى القرن الماضى وأوائل القرن الحالى، نجدهم أكثر تحفظا فيما يتعلق بنمط حياة المجتمع البورجوازى الغربى ووسائل تنظيمه. قال زكى نجيب محمود: «مثلما لا يمكن الانعزال فى دائرة الثروات الثقافية الذاتية الذى من شأنه أن يحتم الركود، فلا يجوز أيضا التعجل فى السير وراء المستجدات المتغيرة بسرعة لأن هذا قد يؤدى إلى فقدان الهوية المستقلة» [٢٢٩ ، عام ١٩٧٤ عدد ٧ ص ٨ - ٩]. وفى مقدمته لكتاب «تجديد الفكر العربى» الصادر عام ١٩٧١ صاغ زكى نجيب محمود موقف أنصار الجمع بين الثقافتين بالشكل التالى: «إننى مع الذين اعتقدوا دائما بأن الفكر

الأوروبى هو الفكر الوحيد الذى يمكن وصفه بأنه فكر إنسانى شامل. إلا أن القلق يساورنى فى السنوات السبع أو الثمانى الأخيرة، لأن المسألة ليست فى حجم الاقتباسات من الغرب بل فى كيفية الجمع بين الفكر الغربى والتراث القومى العربى مع الاحتفاظ بالهوية العربية الأصيلة. إن المسألة تتجسد فى كيفية وضع ثقافة واحدة يقف فيها شكسبير وأبو العلاء إلى جانب بعضهم بعضا لضمان الدمج بين ما هو لنا وما هو قادم من الخارج ولكى تكون حياتنا العصرية حياة عربية أيضا» [٨٧ ص ٥، ٢٠، ٢٦]. ويرى زكى نجيب محمود أنه من الضرورى - منطلقا من وجود عناصر تقدمية وأخرى قد عفى عليها الزمن فى التراث العربى - إبراز كل ما هو تقدمى وتهيئة الظروف الملائمة لاستغلال هذا التقدمى بحيث لا يتناقض مع حركة المعرفة المعاصرة وحل القضايا المعاصرة. وبكلمات أخرى، يريد جميع أنصار «المزج العضوى» تقريبا الحفاظ على السمات القومية فى ثقافة مركبة، ويكمن أهم أوجه القضية بالنسبة للمثقفين التقدميين فى تحديد ما يلائم المجتمع الحديث من التراث، على أن يؤخذ بعين الاعتبار دور التقاليد التى تشكل لدى كل عربى - مهما يكن موقعه فى السلم الاجتماعى- جزءا لا يتجزأ من تراثه وعنصرا حيا لوجوده ذاته.

وغالبا ما يكون أصحاب الثقافة العربية الأوروبية المزدوجة من أنشط الدعاة إلى الجمع بين الثقافتين، ومنهم على سبيل المثال محمد لحبابى وعبد الله العروى فى المغرب ورئيس الوزراء التونسى محمد مزالى والشخصيتان السياسيتان الجزائريتان أحمد طالب الابراهيمى ومصطفى الأشرف.

كتب رئيس مجمع اللغة العربية فى مصر الدكتور إبراهيم بيومى مدكور قائلا: «لقد تحررنا من عبادة الغرب العمياء. ونحن نأخذ خير ما فى القديم وما فى الجديد. إن الحضارات الإنسانية مترابطة وتستلهم بعضها بعضا ويحتاج الجيل الناشئ إلى الجمع بين الثقافات العربية والإسلامية والمعاصرة» [٢٠٢ فى ٢٥/ ٥/ ١٩٧٨].

إنه تعبير نموذجى عن موقف أنصار «المزج الموضوعى». ويلاحظ الكاتب الجزائرى مولود معمرى الذى يؤيد هذا الموقف قائلا: «إن بعض الحضارات المتقدمة التى فاقت مستوى تطور الحضارات الأخرى بمرات عديدة هلكت دون أن تترك أثرا عندما سعت للحفاظ على ولائها لبعض التقاليد، التى فقدت حيويتها

وفعاليتها، مهما كلف الأمر». ويشير الكاتب بحزم إلى ضرورة التقييم الصحيح للعناصر الايجابية لأوجه الماضى التى يجب الحفاظ عليها وللقيم المستوردة لما فيه مصلحة التقدم والنضال ضد الإمبريالية [١٩٢ - عام ١٩٧٣ عدد ٩ ص ٢٠٣].

وفى هذا السياق، يعد ما ذكره العالم العراقى يوسف عز الدين تعبيرا نموذجيا عن موقف أنصار «المزج الموضوعى». ففى كتابه «قضايا الفكر العربى» (القاهرة عام ١٩٧٩) يدعو للاستفادة من التراث العربى والإسلامى. ويشير بإلحاح إلى ما يلى : تكمن مهمة الفكر العربى، فى الوقت الحاضر، فى إبداء أكبر قدر من الاهتمام بالحضارة البشرية وتوظيف خبرة المجتمع البشرى والإدراك العميق لأهمية الثقافة الذاتية وانتقاء خير ما فيها من أجل دفع التراث العربى والثقافة العربية إلى الأمام [٨٢ ص ٧].

ويعتقد عبد الله العروى أن نهضة العرب الثقافية لا تعنى انبعاث التراث العربى فحسب، بل تعنى أيضا أن تشغل الثقافة العربية المكانة نفسها التى شغلتها فى أيام أزدهارها. ولبلوغ هذا لابد من استيعاب «منطق الحضارة المعاصرة». ويدمج فى مفهوم الثقافة العربية المعاصرة كلا من التراث العربى المرتكز على اللغة العربية والإسلام المستنير والفكر السياسى والتكنولوجى للغرب [١٧١، ٢٠٥ لعام ١٩٨١ عدد ١٨].

ويؤكد محمد مزالى أنه لا يجوز التخلى عن بعض عناصر الوجود القومى الأمر الذى ينجم حتما عن التخلى عن الماضى. إلا أن الأصالة لا تعنى أبدا قبول الماضى على إطلاقه، فالأصالة الحقيقية تكمن فى الجمع بين ثروات التراث الثقافى وقيم العالم المعاصر مع أخذ آفاق التطور بعين الاعتبار، كما تكمن أيضا فى تنمية طاقات الماضى بالإمكانات التى يتيحها الحاضر والمستقبل. وترتبط الأصالة الحقيقية بالسعى إلى المعرفة وإتقان التكنولوجيا والتكنيك المعاصرين والفنون الحديثة. ويتناول محمد مزالى التراث القومى التونسى بوصفه ملكا لجميع البشر وليس للعرب والمسلمين فقط وبوصفه يمثل جزءا من الحضارة البشرية الواحدة [٢٢٧ عام ١٩٧٦ عدد ٩ ص ٦٨ - ٧٥]. ويؤيد أنصار الجمع بين الثقافات، كالعادة، نظرية الحضارة العالمية الواحدة، لكنهم بخلاف أنصار التوجه الغربى يرفضون بحزم نظرية المركزية الأوروبية ولا يرفضون المركزية الشرقية.

كتب أحمد أمين : « لا وجود لمشكلة «الشرق - الغرب» ولا نستطيع الحديث سوى عن درجات من التقدم الطبيعي. إن الاختلاف بين الشرق والغرب هو اختلاف ذو طابع بنيوى، حيث لا توجد فى الشرق سوى بدايات التطور الزراعى والصناعى والتجارى». ويضيف قائلا: «إننا نريد أن تتشبع روح الشعب بالعقلانية المادية التى تكسب القوة وتدفع الى استخدام العلم فى جميع ميادين الحياة، ولكى تكتسب المادية الغربية درجة من «الروحية» الخالية من الخرافات والأوهام.. إلخ [٥٩ ص ٥٧، ١٤٥ - ١٤٦] (وتجدر الاشارة هنا إلى أن أحمد أمين قد عارض الاتجاه الغربى فى السنوات الأخيرة من حياته) ووقف زكى نجيب محمود موقفا مشابها أيضا [٥٧ ص ٢٧].

وأكد أنيس المقدسى أنه ليس هناك شرق وغرب، وإنما هناك حضارة بشرية واحدة فى عالم واحد وأن الإنسان يبحث فى كل مكان عن المثل العليا محددا موقفه منها. كما كتب يقول: «ليس هناك سوى إنسان متحضر وآخر غير متحضر، هناك أمم متحضرة تسير إلى الأمام بحرية وهناك أمم أخرى متخلفة تراوح فى أماكنها» [١٩٧،، عام ١٩٨ عدد ٥ ص ١٦ - ١٧].

ويقول خالد محمد خالد: «إن الحضارة موكب واحد وتراث إنسانى عام ووجود تاريخى مشترك» [١١٦ ص ٨٧، ١٨٨].

ويقول الفيلسوف المغربى محمد لحبابى: «إن البشرية تخلق حضارة واحدة، إلا أن حياتها وروحها تتبديان فى كل ثقافة قومية فى شكل مختلف، لقد حدث انشطار الحضارة، إذ يشعر الغرب المادى بانهيار الثقافة الروحية بينما يتخلف الشرق نى مجال التكنولوجيا والتكنيك. لقد أفرغ الغرب الإنسان من شخصيته ولابد من أن تكتسب الحضارة طابعا إنسانيا (عن طريق إعادة التوازن بين المجالين الروحى والمادى) ولابد من أن يكتسب العالم وجها إنسانيا على أساس مبادئ الإسلام [١٤٠ ص ١٤١].

وبالقرب من هؤلاء يقف رينيه حبشى - أحد أنصار نظرية ثقافة البحر الأبيض المتوسط - مؤكدا أن منابع الثقافة واحدة لدى جميع شعوب البحر الأبيض. كما يعتقد حبشى أن الشقاق بين العرب ليس سياسيا اليوم فحسب ، بل أنه ثقافى وتاريخى أيضا. وفى رأيه أنه لا يمكن سد الفراغ السياسى والاقتصادى بل الثقافى إلا عن طريق الجمع بين عناصر الماضى والحاضر وبين

الثقافتين الغربية والشرقية. وهو لا يمانع فى تعدد مصادر المعارف شرط اخضاعها لتعاليم القرآن وأخلاقه. ويرى حبشى أن صيغة «فكر البحر الأبيض» تعنى الجمع بين العقلانية والفلسفة العربية والفقه الإسلامى من جانب، والوجودية والفلسفة الغربية من جانب آخر كما يجب أن تنصهر الماركسية والوجودية مع فلسفة أبن سينا وابن رشد [١١١ ص ١٠١ - ١١٨].

ظاهرة شمال إفريقيا

على ضوء قضية التفاعل بين الثقافات تلفت النظر الظاهرة الاجتماعية الثقافية المتمثلة فى ازدواجية اللغة التى ولّدتها السيطرة الفرنسية الطويلة الأمد على إفريقيا الشمالية، والتى تركت أثرا ملحوظا فى الوعى الاجتماعى.

وتكونت فى الجزائر وتونس والمغرب (وبصورة خاصة فى الجزائر التى دام استعمارها ما يقرب من ١٣٠ سنة) بنية فريدة للمجالات الثقافية(*). وإلى جانب الثقافات التقليدية - من العربية والبربرية والعربية - البربرية - نشأ هناك مجال ثقافى فرنسى. وإذا كانت الأولى عضوية بالنسبة للفلاحين والفئات الدنيا فى المدن. فإن الثانية عضوية أيضا لكن لمجموعة صغيرة من الموالين للغرب والذين ينظرون إلى العالم بعيون فرنسية ويرون فى فرنسا بلادا تترامى - حسب قول الكاتب الجزائرى مالك حداد - من دونكرك إلى تمانراسيت» [١٧٠ ص

(*) وفى المغرب أيضا تتصادم آراء أنصار اللغة الفصحى واللهجات الأخرى التى تتميز بها جميع البلدان العربية. وهناك أيضا مشكلة لغة البربر - وبالدقة الجدل حول موقعها فى الحياة الثقافية حيث يشكل البربر ٦٠٪ من سكان المغرب و ٣٥٪ من سكان الجزائر. وفى رواية «مسافر من الغرب» (عام ١٩٧٢) يقود الكاتب الجزائرى، البربرى الأصل، نبيه فارس القارئ إلى استنتاج مفاده أن الحرب الوطنية التحررية للشعب الجزائرى قد أنهت الصراع العربى - البربرى، لكنه يرصد تأثير سياسة التعريب فى الانتقاص من حقوق السكان البربر. لقد عبّر الشعب البربرى عن عدم رضاه بصورة خاصة فى أحداث كابيله عام ١٩٨٠. ففى العاشر من مارس من ذلك العام على أثر ابلاغ محافظ مدينة تيزى - أوزو للكاتب الجزائرى، البربرى الأصل، مولود معمرى بحظر قراءته لمحاضرته عن الشعر الكابيلى فى الجامعة الإقليمية، اندلعت موجة من الاحتجاج والاضرابات والمظاهرات مطالبة بالاعتراف باللغة والثقافة البربريتين.

١٣٢]. وأدى تفاعل هذه الثقافات ضمن إطار المجتمع الاستعمارى إلى ظهور فئة كبيرة من حاملى الثقافة المختلطة التى تجمع فيها التقليدية وعناصر الثقافة الأوروبية على قاعدة الأخيرة. إنهم سكان المدن فى شمال إفريقيا. كما توجد مجالات ثقافية انتقالية تعكس خصائص النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فى كل بلد على حدة.

لقد نشأ وضع غير مألوف خلقه الدور المزدوج للغة الفرنسية، فمن جهة، ساعدت اللغة والثقافة الفرنسيتان على ترسيخ قيم فرنسا الاستعمارية وانتهاج سياسة قمع الثقافة القومية واللغة العربية وكتب أحمد طالب الإبراهيمى مبرزا هذا الجانب يقول: «لا يخطر على بالنا انكار أهمية الثقافة الفرنسية. لكن هناك وجه آخر للعملة. فأن نرضع لغة المستعمر نرضع معها أيضا سلّم قيمه دون أن نعى هذا» [٢.٢ فى ٢٠ / ٤ / ١٩٧٢].

ومن الجهة الثانية، ساعدت اللغة الفرنسية - أكثر من غيرها بالذات - على ارتباط سكان شمال إفريقيا بالفكر السياسى الأوروبى التقدمى الفنى، كما ساعدت على يقظة الوعى القومى. وبالرغم من أن منجزات الثقافة الأوروبية ظلت فى متناول فئة محددة من المثقفين فإن اللغة الفرنسية - لغة التعليم المدرسى - انتشرت بشكل واسع بين أوساط السكان النشطين اجتماعيا وسياسيا.

كما لعبت اللغة العربية دورا مزدوجا أيضا، فهى رمز للوحدة القومية والأصالة وأداة لاستيعاب التراث القومى، إلا أن المبالغة القومية فى دورها وأهميتها قد أعاقت امكانية استيعاب السكان لقيم الثقافة العالمية.

لقد ضاعف قيام الدول القومية المستقلة فى شمال إفريقيا حدّة مشكلة ازدواجية اللغة. فمن جانب، كان تطور الدول العصرية فى هذه المنطقة يرتبط حتميا باستعمال اللغة الفرنسية بوصفها لغة العلم والتكنيك والتقدم المعاصر. ومن الجانب الآخر أصبح الجزائريون والمغاربة والتونسيون - بوصفهم ممثلى وحدات عرقية واجتماعية متباينة - أكثر اهتماما بوضعهم كدولة وكقومية. وتطلب بناء الدولة القومية وتكوين الشخصية القومية العودة بإلحاح إلى المنابع القومية من اللغة والثقافة القوميتين بوصفهما حجر الأساس للأصالة القومية.

جاء فى الميثاق القومى الجزائرى : «إن اللغة القومية تساعد على التعبير

الصحيح والدقيق عن الهوية القومية» [٣٦ ص ٧٧]. وقال أحمد طالب الإبراهيمي: «إننا لن نستطيع استرجاع أصالتنا الجزائرية وصياغة الثقافة الجزائرية إلا من خلال التعريب» [١٨٨ ص ١٧].

لقد صار نهج التعريب سياسة رسمية سواء فى مجال التعليم و الحياة الثقافية أو فى فعاليات الإدارة والعلوم والسياسة.. إلخ.

تشير بعض الدلائل إلى أن بعض المتحمسين لنهج التعريب قد استلهموا مثال شعوب جمهوريات آسيا الوسطى المتخلفة (سابقا) فى الاتحاد السوفييتى والتى باتت تستعمل لغتها القومية حتى فى مجال التعليم العالى» [٢٠١ فى ١٩٦٤/٨/٢].

ومثلّت اللغة العربية الفصحى أساس عملية التعريب بوصفها وسيلة لتوحيد المجتمع وتطور الثقافة القومية، تلك اللغة المرنة التى بامكانها أن تلبى احتياجات التخاطب بين الشعوب والتقدم الشامل خاصة بعد إغنائها بالمفردات اللغوية المعاصرة.

كتب عبد الله العروى بهذا الخصوص قائلا : «لقد كنا خلال حقبة طويلة مفصولين عن ثقافتنا الكلاسيكية.. وبدا، نتيجة لذلك، كأنها ابتعدت عنا... إن تدعيم الأصالة القومية يعنى قبل كل شئ، فى رأيى، خلق ثقافة تعكس الحياة العصرية. ولأجل ذلك لابد من وجود لغة جديدة وأيديولوجيا جديدة ومصطلحات جديدة سواء الفلسفية منها أم الأدبية». ويعتقد العروى أن التراث الكلاسيكى ليس سوى رمزا لأصالة الثقافة القومية التى نسعى إليها والتى لا يمكن استرجاعها إلا بمساعدة المفاهيم والآراء العصرية [١٩٢ عام ١٩٧٥، عدد ٥ ص ٢٢١].

ومع هذا يمكن ملاحظة البطء الذى تجرى به عملية التعريب، بل أكثر من ذلك يمكن ملاحظة ظاهرة تثبيت دور اللغة الفرنسية وأهميتها فى مجتمعات شمال إفريقيا والتناقض الصارخ بين مساعى زعماء هذه البلدان وامكانات التطبيق فى ظل الواقع اللغوى. لقد حافظت أنظمة التعليم فى كل دول المغرب العربى على الازدواجية - الفرنسية والعربية - ويتطور الأدب هناك باللغة الفرنسية بوصفه جزءا مهما من الثقافة القومية المعاصرة برغم اقرار الجميع بضرورة التعريب بوصفه خطوة أساسية على طريق التحرر من الاستعمار روحيا، وادراكهم للمصاعب

الفائقة المصاحبة له.

وكان واضحا منذ البداية أنه لإتمام عملية التعريب يجب التغلب على مشكلة الأمية قبل كل شئ (حيث بلغت نسبة الأمية فى الجزائر - عشية استقلالها - ما يقرب من ٩٠٪ من مجموع السكان) وأيضا ضرورة إيقاف مفعول «قوة الاستمرار» التى تمتعت بها اللغة الفرنسية فى احتفاظها بمواقع ثابتة فى شتى مجالات الحياة غير التقليدية، الاقتصادية والثقافية والاجتماعية فى مجتمعات شمال إفريقيا.

لم يساعد نهج التعريب - الذى لاشك فى أنه يضطلع بدور كبير فى تسييس الجماهير وتطوير وعيها القومى - إلا قليلا على التنفيذ الفعال لخطط التنمية، بفعل ما أشرنا إليه من خصائص اللغة الفرنسية فى دول شمال إفريقيا، كوسيلة للاستفادة من تقدم التكنيك والتكنولوجيا الغربيين. أضف إلى ذلك أن المثقفين الذين وقع على كاهلهم العبء الأساسى فى عملية التعريب لا يتقنون أنفسهم اللغة العربية، أو هم يتقنونها بصورة غير كافية. أما مجرد تدريس اللغة العربية فى فروع ثانوية فلا يضمن إتقانها، ناهيك على أن اللغة العربية لم تستوعب بعد بما فيه الكفاية بالمصطلحات العلمية والتكنيكية والطبية والمالية وغيرها من المصطلحات الحديثة، فى الوقت الذى يتطلب فيه التطور الاقتصادى والاجتماعى السريع ضرورة الإعداد الواسع للاخصائيين ذوى التأهيل العالى والمتوسط. ويجرى إعداد هؤلاء الاخصائيين على أساس اللغة الفرنسية، وفى المقابل فإن سوق القوى العاملة خالية من وظائف شاغرة للاخصائيين الذين يتحدثون العربية بفعل الطلب المتزايد على المؤهلين تكنيكيا. لذلك ليست صدفة البتة أن يعبر الشباب فى أحيان كثيرة عن سخطهم على محاولة تعريب مناهج التدريس فى الجامعات والمعاهد العليا [٢٢٧ لعام ١٩٧٣ عدد ٤ ص ١٦]. ويعود ذلك إلى إنعدام فرصة الحصول على عمل مناسب لخريجى هذه الكليات والمعاهد ولهذا السبب اضرب طلاب الكليات المعربة فى الجزائر فى اوائل نوفمبر عام ١٩٧٩. [٢٢٩ لعام ١٩٨٠ عدد ٨٨ ص ٥٦].

إن الهوة بين المثقفين وجماهير الشعب فى دول المغرب أكبر بكثير منها فى البلدان العربية الأخرى، مما يعمق الانشقاق داخل صفوف المثقفين القوميين ذاتهم. وتحتدم هناك المواجهة بين أنصار التوجه الغربى، الذين يتحاشون الثقافة

التقليدية، وأنصار التعريب الذين يعرفون اللغة والأدب العربيين بصورة جيدة لكنهم يكتفون بهذه المعرفة. وحسب قول أحمد طالب الابراهيمى فإن أولئك الذين نشأوا على الطريقة الفرنسية يعدون أنفسهم أناسا معاصرين، أما من نال التعليم التقليدى فيعد نفسه مؤمنا حقيقيا فى مواجهة أنصار التوجه الغربى الملحدين [٢.٢ فى ٣ / ٤ / ٩٧٥].

وتعد «قوة استمرار» تقاليد الثقافة الفرنسية فى دول المغرب من العوائق على طريق التعريب وذلك بفعل الدور الذى لعبته وما زالت تلعبه اللغة الفرنسية فى تكوين الشخصية الاجتماعية الجديدة، وفى تسييس سكان المدن. وغدت اللغة الفرنسية بالنسبة للقوى التقدمية فى بلدان شمال أفريقيا سلاحا انتزع من أيدى العدو فى نضالها ضد الأيديولوجيا الاستعمارية - على حد قول الكاتب الروائى الجزائرى كاتب ياسين [٣٨ ص ٥]. وكثيرا ما يعبر بعض ممثلى المثقفين المبدعين المتحدثين بالفرنسية، شأن الناقد الأدبى الجزائرى عبد الله مزعونى، عن رأى مفاده أنه «مهما تكن اللغة التى نتكلم بها - فرنسية كانت أم عربية - فإن القومى يجب أن يعكس الواقع وليس خواص حياة المجتمع الفرنسي، كما لا يجب أن يعكس، مثلا، خواص حياة بغداد فى القرن الخامس عشر» [١٩٢، عام ١٩٧٥، عدد ٥ ص ٢٢]. كما أكد الكاتب الجزائرى المعروف مالك حداد قائلا : «إن الكتاب من ذوى الأصل العربى والبربرى يعبرون عن أفكار جزائرية خاصة حتى لو كانوا يتحدثون بالفرنسية» [١٧. ص ٣٨].

وتختلف نقاط تركيز الاهتمام والجهد فى دول المغرب العربى وهى تقوم بعملية التعريب، لكن هذه المسألة هى مسألة تكتيك وليست استراتيجية، فالجزائر تسعى لتعريب كل ميادين الحياة بينما تسعى تونس إلى التعريب فى مجال التعليم أولا.

ومهما تكن الأهمية التى تولى للغة العربية فى كل مكان بوصفها الحارس الوحيد والفريد من نوعه للقيم الثقافية القومية، فإن معظم المثقفين فى شمال إفريقيا يعتقدون فى ضرورة بقاء اللغة الفرنسية بوصفها أداة للتطور الثقافى حتى ينتهى إتمام عملية التعريب. فقد صرح الكاتب الجزائرى المعروف مصطفى الأشرف فى أحد أحاديثه الصحفية عام ١٩٦٣ قائلا: إذا تم فهم الأزدواجية اللغوية فى الجزائر بصورة أمينة على مبادئ الثورة حقا فبامكانها أن تشكل

ضمانة للتقدم السريع والفعال [.١٧ ص ١٣٧].

* * *

إن العالم العربى وهو يدنو من الغرب يسعى إلى الابتعاد عنه، فهو يتخلى تدريجيا عن التقاليد الغربية ويحدد خصائصه القومية ويرسخها سواء على النطاق العربى أو القطرى. وبرغم أن الاتجاه العريض لتطور الوعى الاجتماعى يحدده تطور الحضارة البشرية عامة، فإن الفكر العربى يبحث بإلحاح عن امكانات إبراز وتدعيم كل ما هو قومى وخاص، خلافا لمرحلة ما بين الحربين العالميتين حيث كانت فكرة التعريب هى الغالبة. ويعود ذلك - خصوصا - إلى نمو تأثير الإسلام والتقاليد فى الحياة الفكرية للمجتمع العربى المعاصر.

تحول الوعى الدينى

مهما تتعدد أوجه الفكر الاجتماعى العربى التى يتم تناولها فلابد أن نعثر على ارتباطها بالإسلام. وحتى فى السياسة، يعد الإسلام رمزا للأصالة القومية فى أحيان كثيرة. وفى علم الاجتماع تُطرح أخلاقيات القرآن بوصفها أساس بناء المجتمع الجديد فى الدول العربية وتكرس اتجاه التطور المختار. وفى مجال التشريع أيضا تبذل المحاولات الدائمة لمقارنة التشريع المعاصر بالقرآن وأيضا لبعث الشريعة الإسلامية.

وتميزت السبعينيات وأواخر الستينيات بالتزايد الملحوظ لاهتمام الأوساط الاجتماعية العربية بالإسلام والسعى إلى الجمع بين الآراء السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقرآن. وتكمن خاصية هذه الظاهرة فى أنها نشأت فى مرحلة اتسمت بعلمنة الحياة الاجتماعية بوصفها اتجاها سائدا وضعف تأثير الأفكار والمؤسسات الدينية فى الحياة الاجتماعية والسياسية العربية. وفقدت الشريعة احتكارها لتنظيم العلاقات الاجتماعية فى معظم الدول الإسلامية، وانتشرت فى جميع البلدان القوانين الوضعية وبات لكل من العلم والدين طريقه الخاص. وتحت تأثير الحياة المعاصرة وقوى «التدويل» الذى تضاعف كثيرا بفضل وسائل الإعلام الحديثة، ونظم التعليم المتطورة نسبيا، يتكون لدى المثقفين والفئات العليا من البورجوازية الصغيرة فى المدن وحتى لدى الفئات الدنيا وسكان الريف نمط حديث للتفكير، وتظهر معايير جديدة للسلوك بعيدة عن تعاليم الإسلام.

ويفقد نمط حياة الأمة الإسلامية بسرعة كبيرة نسبيا استقراره التقليدى القائم على قوالب التفكير والتعاليم التى تقرها الشريعة الإسلامية. وينتهى عهد التعايش العضوى بين العلمانى والدينى اللذين كثيرا ما كانا يكملان بعضهم بعضا فى المجتمع التقليدى. ويشير الكثيرون من الباحثين إلى تدهور مستوى الإيمان بين أوساط المسلمين. وأشارت الأهرام (بتاريخ ١٦ / ١٠ / ١٩٧٩) إلى ذلك قائلة : «لقد بلغ اهمال القيم الإسلامية حدا لم يعد أحد معه يندهش للإلحاد». [٢٢٧ عام ١٩٧٥ عدد ٥ ص ١١، ٢٢١ عام ١٩٨١ عدد ٦٣ ص

٢٦ - ٢٧]. إن لمثل هذا التنويه ما يبرره، فبرغم من أن عقيدة شباب القرية وإيمان سكان الريف مازالا قويين إلى حد كبير فإن تديّن سكان الريف لا يزال قويا إلى حد كبير، فإن رؤية شباب القرية للعالم أصبحت تتنازعها أفكار القومية والتقدم المعاصر مع التصورات الطائفية، إن أبرز دليل على تغير الموقف من الدين هو ضياع هيبة رجل الدين - خاصة فى المدينة العربية - فى المجتمع العربى مما يدل عليه النقص المستمر فى عدد الراغبين فى الانتساب للكليات الدينية (فى مصر وتونس والعراق.. إلخ).

لقد اعترف أحد المشاركين فى الندوة الإسلامية - المسيحية فى تونس عام ١٩٧٤، وهو يرسم لوحة عامة للوعى الدينى، بالخطر الذى بات يتهدد الإسلام والمسيحية على السواء [١٨٥ ص ٢.١].

ومع ذلك مازال الإسلام سائدا بوصفه النظام العقائدى العام فى نفسية ووعى الأغلبية الساحقة من جماهير الفلاحين والفئات الدنيا فى المدن.

كتب القس هنرى عيروط اليسوعى الذى عاش سنوات عديدة فى القرية المصرية، عن فلاح أوائل الخمسينيات قائلا: «إن الفلاح يؤمن بالله بوصفه خالق الكائنات جميعا»، والإله - بالنسبة للفلاح - مفهوم وواضح تماما. فهو قادر على كل شئ وعادل وطيب». [١٣ ص ١٥٦]. كما توجد فى القرآن - بالنسبة للسكان الأميين وشبه الأميين - جميع المعلومات عن العالم المحيط والمجتمع ويمكن بمساعدة السنة والشريعة إيجاد حلول لجميع مشكلات حياتهم، إن هذا أمر لا يقبل الجدل بالنسبة لهم. وفى كثير من الأحيان لا يسمع الفلاح عن جوهر السياسة القومية إلا عبر رجل الدين فى القرية وتفسيراته.

أما سكان المدن فلا يتبدى تمسكهم بالدين على المستوى العقائدى بالقدر الذى يتبدى به على مستوى المقاييس الاجتماعية والنفسية التى تتأثر بالتقاليد الدينية تأثرا كبيرا. وهنا لا يكون الإيمان الدينى واعيا ولا يعرف الناس عن تعاليم الدين إلا جانبا سطحيا ولا يشاركون بنشاط فى الحياة الدينية - إنهم يشكلون «الأغلبية الصامتة». ويحتوى القرآن، فى نظر المجموعات الاجتماعية الأساسية فى المجتمع العربى، على أصول الأخلاق ويرسم العلاقات العائلية والاجتماعية وتختلف صرامة هذه الأصول باختلاف درجات تطور هذه المجموعات. ومهما يكن من أمر، فإن واقع علمنة بعض جوانب حياة أغلبية المسلمين لا يصلح

دليلا للتحدث عن التحرر من الدين.

وينسحب هذا أيضا، وإلى حد كبير، على المثقفين العرب؛ فالمثقف فى المجتمع العربى يصعب عليه الخروج عن إطار العادات المتبعة والتخلى عن التقاليد التى كرسها الإسلام وهو لا يستطيع بل لا يريد فى أحيان كثيرة، تجاوز الأطر التى أوصى بها الدين والمجتمع. وهنا يبرز لديه فعل غريزة البقاء - شأن أعضاء الأمة الآخرين - التى توصى بعدم الخروج عن «الصف» حيث يحمل هذا الخروج فى طياته أخطارا ومصاعب لا حصر لها، بينما يشعر «داخل الصف» أنه عضو كامل الحقوق قادر على الدفاع عن ذاته وحمايتها.

كتب محمود أمين العالم قائلا: «كثيرا ما نصادف متخصصين يبدون مستوى عاليا فى التفكير العلمى لكنهم بعيدون عن النظرة الصحية إلى واقع الأمور فى الحياة نفسها»[١١٤ ص ١٣٦].

ويراقب أ. بوحديبة الأستاذ بجامعة تونس، وهن حماسة الطلاب فى أداء فرائض الدين خاصة الصوم والصلاة، ومع ذلك يشير إلى قوة تأثير التقاليد فى وسط الشباب مما يجد انعكاسه سواء فى بقاء الدين فى أوساطهم أو فى الوعى بأنفسهم كأعضاء فى جماعة المسلمين [١٨٥ ص ١٤].

ويتسم موقف المثقف المعاصر من الإسلام بالازدواجية: فإذا كان الإيمان الأعمى أبعد عن الإنسان الذى نال تعليما أوروبيا، فإنه فى فترات كثيرة وتحت تأثير تأزم الأوضاع الاقتصادية والسياسية فى الدول العربية يجرى انبعاث الإيمان الدينى فى أوساط المثقفين والطلبة، أو بالأحرى يتوهج الولع بالإسلام بوصفه مذهبا اجتماعيا وثقافيا قادرا على فتح آفاق خيالية لتسوية مشكلات الحياة المعقدة. وعندها يقبل كثيرون المبادئ الاجتماعية والسياسية للحركات الدينية السياسية التجديدية التى ترفض الأنظمة القائمة، بالرغم من عدم مبالاتهم بجانب العبادات فى الإسلام. وعلى كل حال، فإن المثقفين وغالبية الشباب المتعلم يتقبلون الإسلام كعنصر من عناصر الأصالة القومية وجزء من التراث الثقافى القومى أكثر منه نظرية عامة للعالم والإنسان» [١٤٣ ص ٥١].

إن تفرد الفترة الحديثة يكمن فى أن الإسلام، بعد أن ضعفت أهميته المطلقة بوصفه نظاما عقائديا، مازال يحتفظ، إلى هذه الدرجة أو تلك، بأهمية رموزه الاجتماعية والسياسية لدى جميع الفئات الاجتماعية.

فما هى إذن طبيعة هذه الظاهرة؟ وكيف تؤثر فى الفكر الاجتماعى العربى؟

يقوم الإسلام بوظيفته بوصفه نظاما متكاملا، ويفسر هذا الواقع مهما يبدو، قليل الأهمية، طبيعة تفرده الواضح. ومن بين الشعوب التى تعتنق الأديان السماوية لا يملك سوى المسلمين مثل هذا التشابك الوثيق بين الأصول والقواعد الدينية والتقاليد القومية. وبالرغم من وجود تباينات كبيرة فى ظروف معيشة الشعوب الإسلامية العديدة وعاداتها فإنه توجد بينها وتجمعها الطقوس والرموز التى جاء بها الإسلام وعناصر التراث العربى الإسلامى وغيرها من التعاليم التى تحدد قيم المسلم وتوجهاته بالرغم من التغيرات الكثيرة التى شهدتها لدى مختلف المجتمعات العرقية والقومية. وتجد بين المسلم الماليزى والمسلم المغربى - الذى تفصل بينهما آلاف الكيلو مترات - سمات مشتركة فى الحياة اليومية أكثر مما تجدها لدى الكاثوليكى الفرنسى والكاثوليكى البولندى رغم تعايشهما فى إطار أوروبا الضيق. إننا نتحدث عن الحضارة الغربية، لا المسيحية، التى تجمع شعوب الغرب، بينما يختلف الأمر فى الشرق، إذ نتحدث عن الثقافة العربية الإسلامية التى تكفل إلى حد ما الوحدة الثقافية بين بعض شعوب الشرق. ويؤكد شيخ الجامع الأزهر الأسبق الشيخ محمود شلتوت أن المسلمين لا يوحدهم الدين المشترك بقدر ما يوحدهم نمط الحياة المشترك [١٧٦ ص ٤٩]. ويتفق معه عالم «الاسلاميات» الفرنسى المعروف لوى جارودى حينما قال: «فى الإسلام شئ يشبه الوحدة المتنوعة»، فبالرغم من جميع الاختلافات العرقية والاقليمية يشعر المسلم فى جميع البلدان المسلمة وكأنه فى وطنه» [١٥٩ ص ٢٤]. ويرتبط سر الحيوية المذهلة لهذه التركيبة الاجتماعية الثقافية (نمط الحياة الإسلامى) قبل كل شئ بخواص الأسس العقائدية والطقوس فى الإسلام.

إن مجرد المقارنة بين بعض الأوجه المتجانسة فى المسيحية والإسلام - هذين الدينين العظيمين صاحبى الملايين من الأنصار - تظهر اختلافا ملحوظا بينهما فى مجال تنظيم الاتصالات الروحية بين المؤمن وربه وفى التوازن بين ما هو دينى وما هو دنيوى، بين العقيدة والحياة اليومية.

ففى المسيحية تعد الكنيسة «مُنظما» للوصول بالناس إلى الحقيقة.. وتتلخص شموليتها فى أن الحقيقة قد تم إبلاغها لبنى البشر.. إنها الحقيقة الماثلة الآن أمامنا» [٢٣ الجزء الثانى ص ٣١٣]. وفى المسيحية يوجد وسيط

بين المؤمن وربه فى صورة التنظيم الكنسى العتيد بسلم درجاته الكهنوتية الصارم، ذلك الوسيط الذى يقرب المؤمن من ربه - الحقيقة لغفران الذنوب بعد أداء الطقوس المطلوبة كانت الكنيسة، التى تحولت مع مرور الزمن إلى نظام دولى، يتطور بالتوازى مع السلطة الدنيوية، ومع ذلك تتبادلان التأثير إحداهما فى الأخرى، وكانت تخضع الدولة لها تارة وتخضع هى للدولة تارة أخرى. كما كانت تقود مجمل الحياة الروحية للمؤمنين بينما توجه الدولة حياتهم الدنيوية: «أعط ما لله لله، وما لقيصر لقيصر»، وأيضا : « إن مملكتى ليست فى هذا العالم». وربما كان نفس مفهوم «الإله الإنسان» - إبن الله والإنسان - يسوع، الذى كفّر بمعاناته عن الخطيئة الأصلية لبنى البشر، ربما كان يعكس ثنائية «الكنيسة - الدولة». الكنيسة هى راعية «السعادة الإلهية»، فهى التى تقرب الإنسان من الله، وقد منحها الله الحق فى غفران خطايا البشر ما كان منها عن قصد أو عن غير قصد. أما حياة المؤمنين الدنيوية فهى عنصر ضرورى لعمل الكهنة (الإكليروس)، ووجود التنظيم الكنسى كنظام مستقل.

إن الكنيسة تشكل وتوجه بدقة حياة المؤمن الروحية، لكنها فى المجال الأخلاقى لا تقدم له أكثر من قواعد عامة موجهة، بينما ينظم التشريع الوضعى حياته الدنيوية بكل دقة - ولهذا فإن الجانبين الدينى والدنيوى يتطوران كخطين متوازيين ولا يتبادل أحدهما التأثير فى الآخر إلا بدرجة قليلة نسبيا.

أما الإسلام الكلاسيكى فبالعكس، لا يعترف بوجود وسيط بين المؤمن وربه. وينظر إلى علاقة المؤمن بربه بوصفها عملية لإقامة الاتصال الروحى بينهما دون الحاجة إلى وسطاء، والصلاة يمكن أن يؤديها المؤمن منفردا برغم أنها محددة بدقة حتى إذا كانت تؤدى جماعة.

وبخلاف المسيحية التى تفصل بين الجانب الدينى والجانب الدنيوى، ترتبط علاقة المسلم بربه بواقع وجوده فى الأمة ذاته، لأن الأمة بالنسبة للمسلم نظام اجتماعى أعلى تمثل موضوعا لمشروع الانقاذ الإلهى. والشريعة الإسلامية لا توجه حياة الأمة والمسلم فحسب بل تضبطها بدقة، وتشكل نوعا من وحدة العلاقات الحكومية - السياسية والعقائدية والاجتماعية والاقتصادية والعائلية والمعيشية وذلك بهدف تنظيم علاقة المؤمن بربه. مع ملاحظة أن الأمة نفسها تعد المفسّر الوحيد للشريعة المعترف به فى الإسلام، ولا يملك هنا أحد حقوقا

استثنائية فى تفسير القوانين الإلهية. وتبين فى نهاية الأمر أن هذا الشكل لتنظيم علاقة المؤمن بربه فى الإسلام أكثر مرونة منه فى المسيحية. وإذا كانت التغيرات فى القوانين والأحكام تحتاج فى المسيحية إلى قرار المجمع الكنسى الذى يعد أعلى سلطة دينية، فإن الإسلام يحقق هذا الهدف من خلال مؤسسات معترف بها إلى هذا الحد أو ذاك من قبل جميع المدارس القانونية، ومنها «الرأى» (الرأى الشخصى للفقيه) و «الاجماع» (إجماع الفقهاء) وغيرهما. لقد ساعد هذا على تكيف القواعد القانونية، التى انقضى عهدها والتى كانت تنظم حياة القبائل العربية فى فجر الإسلام، مع الظروف التاريخية المتغيرة باستمرار ومع الخصائص العرقية والثقافية للشعوب المختلفة التى اعتنقت الإسلام.

إن الشكل الدينى الذى اكتسبته المؤسسات الاجتماعية والسياسية ساعد بصورة فعالة على ضمان استقرار التقاليد والمفاهيم السائدة. والعكس صحيح أيضا، فإن التقاليد القومية، وعناصر المعتقدات الدينية المحلية .. إلخ التى امتزجت بالإسلام، قد أضفت عليه ثباتا خصوصيا فى الوعى الاجتماعي، وزودته بقوة جديدة كبيرة جدا للتأثير فى المجتمع. وقد ساعد بشدة على تعزيز وحدة الدين والتقاليد القومية بساطة الطقوس الدينية فى الإسلام إذا ما قورنت بالطقوس المعقدة بدرجة ليست قليلة، فى المسيحية، والشديدة التعقيد لدى البوذيين، والأشد تعقيدا لدى اليهود. وبفضل هذه البساطة أصبح العديد من الفرائض والطقوس الإسلامية ضرورة حياتية مألوفة، واكتسب ذكر اسم الله باستمرار، والصيغ الدينية المعروفة وعدم أكل لحم الخنزير.. إلخ. طابع قواعد السلوك، بل أكثر من ذلك، ينظر إليها فى كثير من الأحيان بوصفها عناصر للنفسية القومية والتقاليد القومية.

لقد أدت «الأسلمة» العميقة لمجمل جوانب حياة المسلم الاجتماعية والشخصية إلى أن يصبح الإسلام الآن ليس مجرد مّجموعة من رموز الإيمان والأشكال الجامدة للتفكير الدينى والطقوس والمناسك والقوانين التى تضبط الحياة الاجتماعية والمعيشية والأسرية، بقدر ما أصبح، كما أسلفنا، رمزا لمجموعة المفاهيم الشاملة للإسلام وقيمه الدينية والثقافية. لقد أظهر الإسلام قدرته على أداء وظيفة الحارس الأمين الذى أوكلت إليه مهام الحفاظ على ما هو قومى، ومن ثم - كما يفهمونه - فهو تقدمى حقا.

وعلاوة على ذلك تضيق المفاهيم الدينية لتصبح مفاهيم قومية، فمثلا، يبرز الإسلام على الصعيد السياسى بوصفه رمزا لتضامن الأمة وتلاحمها على أساس الفكرة الإسلامية حول تضامن أبناء العقيدة الواحدة وتلاحم أمة المؤمنين كما ينظر إليه بوصفه رمزا للأصالة القومية، مع أنه فى الواقع رمز المجتمع التقليدى، كما يرى الناس فيه رمزا للتراث القومى العربى المتميز الذى يواجه التوسع الثقافى والأيديولوجى للغرب.

وبالرغم من أن «الجامعة الإسلامية» بوصفها نظرية للتكامل الاجتماعى والسياسى للمسلمين، ومن أن أسلمة المجتمع تكاد تكون من الأمور المستحيلة فى العالم المعاصر، فإن حاملى أفكار هذه «الجامعة» مازالوا يعتقدون فى امكانية تحقيقها بوصفها وسيلة فعالة لحل المشكلات التى تظهر من المغرب إلى الفلبين. وكتب الشيخ محمد أبو زهرة يقول : «يجب التوصل إلى رابطة للأمم الإسلامية أو اتحاد إسلامى على أساس تسوية جميع النزاعات بين الشعوب المسلمة فى إطار هذا الاتحاد ومن أجل التصدى الجماعى فى حالة وقوع أى اعتداء على أحد البلدان الإسلامية وعلى أساس النضال المشترك فى سبيل تحرير المسلمين من نير «أعداء الإسلام» وإقامة الدولة الإسلامية فى بلدان الإسلام.. إلخ» [١٨. ص ٢٠٥].

وفى ظل الأوضاع الاجتماعية والسياسية سريعة التغير فى العالم العربى الآن، وبعد أن خاب أمل الجماهير فى الأحزاب والحركات القومية التقليدية، وبعد احتدام شدة المعاناة فى ظروف حياتها المعيشية بل حتى الاهانة القومية التى لحقت بها من جراء السير وراء زعماء مهيمنين فى أحيان كثيرة، أصبح من الملاحظ اتجاه هذه الجماهير المتزايد إلى الإسلام بوصفه رمزا للقيم القومية والعدالة الاجتماعية، كما يضطر الزعماء المهيمنين أنفسهم عادة إلى الاعتماد على الإسلام بوصفه رمزا للجامعة الفكرية التى يقبلها الشعب عاطفيا وتقليديا ولأنه يرى فيها القوة القادرة التى من شأنها أن تعيد له أمجاد الماضى.

ويُشرك الإسلام - بكونه أساسا للمبادئ وأشكال الوعى التقليدية وكذلك بوصفه جزءا من النظرية الايديولوجية المعاصرة - فى عملية وضع السياسات وتنفيذ خطط التنمية فى البلدان الإسلامية بشكل أو بآخر.

ونتيجة لتباين مستويات تطور الدول العربية وموقف أنظمتها السياسية من

الدين، تتباين أيضا درجة «التقبل الوظيفى» لمبادئ الإسلام والأطر الممكنة لتطبيقه. لكن ما يلفت النظر فى جميع الأحوال هو سعى الرجعية العربية السياسية لبسط رقابتها على المؤسسات الدينية ونشاط رجال الدين.

وإذ يحاول قادة الدول الإسلامية النامية معالجة قضايا التخلف وكيفية اللحاق بالدول المتطورة، فإنهم يسعون لمزج التصورات والمفاهيم العصرية بتلك التى اعتادتها الجماهير من أجل ترسيخ أفكارهم فى الوعى الاجتماعى وتعبئة الشعب لتنفيذ خطط التنمية ويتجهون إلى الإسلام بحثا عن فكرة الاخاء الدينى وتضامن الأمة الإسلامية لتحقيق الأهداف القومية. ويستخدمون فكرة «المساواة» وبعض المفاهيم الإسلامية الأخرى حول العدالة الاجتماعية فى نضالهم ضد الرأسمالية الاحتكارية والشيوعية على حد سواء. ويبرزون الوجه النشيط «لقيم الإسلام الروحية» خلافا لما كان يحدث فى الماضى القريب حينما كان ساكن الشرق يواجه «التقدم التكنولوجى» والعقلانية الأوروبية «المفرطة» بالتأمل والقرب من الطبيعة.

ويوصف برنامج حزب الاستقلال المغربى (المعتمد عام ١٩٦٠) الإسلام بأنه نظام دينى - سياسى من أهم مبادئه «التقدم والعدالة والحرية وتحرير الإنسان من الظلم والطغيان» وأيضا بوصفه نظاما اجتماعيا - سياسيا ينص على الاخاء والحرية والتعاون والتسامح الدينى والصداقة بين الشعوب وحماية المصلحة العامة معيارا لنشاط الإنسان. [٢٧ ص ٦٥].

ومنذ شهر يوليو عام ١٩٦١ حينما أعلنت مصر رسميا تبنيها للخيار الاشتراكى، حاولت الحكومة المصرية باستمرار البرهنة على أن الايديولوجية الاشتراكية ليست بالشئ الجديد على المجتمع العربى لأن أسسها واردة فى الإسلام الذى «يحتوى على برنامج بناء المجتمع المثالى» [٢٠٢ فى ٤/١/١٩٧٠].

وجاء فى الميثاق القومى الجزائرى (عام ١٩٧٦) ما يلى : «إن الإسلام لا يناقض خيارنا (أى الخيار الاشتراكى - المؤلف) بل يتطابق ووعى الجماهير عن المساواة ويسير فى اتجاه الاشتراكية» [٣٤ ص ٢٠٥].

وتقول المادة ١ من الدستور المؤقت للجمهورية العراقية عام ١٩٦٤ إن: «العراق دولة اشتراكية ديموقراطية تكمن جذور اشتراكيتها وديموقراطيتها فى التراث الحضارى وروح الإسلام». وتحدث المنظر البعثى العراقى إلياس فرح عن

تطابق أفكار القومية العربية مع روح الإسلام وتعاليم الرسول [١٠٥ ص ٢٥٦]. وأعلن الزعيم البعثي العراقي عبد الرحمن البزاز أن الإسلام هو نظام اجتماعي وفلسفة للحياة ومبادئ اقتصادية متكاملة، ودليل للحاكم، ناهيك عن كونه «عقيدة دينية» [١٦٣ ص ١٧٢ - ١٧٣].

وُينظر إلى الإسلام بوصفه نظرية شاملة يواجه شمولها وتماسكها وانسانيتها تكنيكية الغرب الرأسمالي وعقلانيته ولا إنسانيته. وإذ يرفض الايديولوجيون الإسلاميون النموذج الغربي فإنهم يحاولون إثبات حيوية المبادئ الاجتماعية والأخلاقية للقرآن وضرورتها غير المشروطة لضمان نهضة الشعوب الإسلامية.

يشير الباحث ألبرت حوراني أن تاريخ الإسلام يتم تصوره بصفته معارك مستمرة بين الخير والشر وبوصفه نظاما يجمع أرقى النظريات والآراء. وتقدم جريدة «الأخبار» القاهرية نموذجا مثاليا لمثل هذه التصورات في مقالة بعنوان «الدين والتقدم» (عام ١٩٧٤) جاء فيها : «إن كل ما نستحسنه وكل ما ينال إعجابنا في الدول المتقدمة هو بين أيدينا فيما أنعمت به علينا السماء منذ ١٤ قرنا».

وتدل نتائج الأبحاث الميدانية التي أجريت عام ١٩٦٦ أن الأدبيات الدينية تتمتع بأكبر قدر من الرواج في الدول العربية إلى جانب الأدب الروائي حيث تفيض بها أسواق الكتب العربية. وفي منتصف الستينيات شكلت الأدبيات الإسلامية ما يقرب من ثلث مجموع المطبوعات في الجمهورية العربية المتحدة. وإلى جانب النواحي الأدبية للقرآن والفقه الإسلامي، فإن مؤلفات الفقهاء والكتاب الاجتماعيين كثيرا ما كانت تعالج قضايا العقلانية في الإسلام والتوازن بين العلوم الطبيعية والحياة الاجتماعية وتعاليم القرآن. وبعد أحداث عام ١٩٦٧ بدأت وسائل الإعلام تبرز ضرورة أن تشكل «النظريات الإسلامية» أساسا للسياسات الاقتصادية، في البلدان الإسلامية، لأنها نظريات صحيحة ومكتملة وكثُر الحديث عن إن الإسلام حضارة ودين ونظام قانوني مثالي كما أنه نظام للحياة الاجتماعية والشخصية، أما الشريعة الإسلامية فهي نظام شامل يمكن تطبيقه في كل مكان وزمان.

وغدت محاولات ربط النظرية الإسلامية بالعصر الحديث اتجاها رئيسيا في الفكر الإسلامي وتقف غالبية النخبة الإسلامية والمثقفين من رجال الدين إلى

جانب مواقف التجديد.

وفى البلدان التى ينتشر فيها الإسلام السنى (الذى يعتنقه ٩٠٪ من مجموع المسلمين) أقدم الفقه الإسلامى على إعادة النظر فى المواقف التقليدية على ضوء متطلبات العصر. وليست إعادة النظر هذه نتيجة النشاط الذهنى للفقهاء بقدر ما هى استجابة للتغيرات التى طرأت على ظروف حياة المسلم ونمط تفكيره.

إن عملية «تدويل» الاحتياجات ونمط الاستهلاك فى عصر الثورة العلمية التكنيكية وإشاعة الديموقراطية فى التعليم وانتشار وسائل الإعلام الجماهيرى المتطورة قد ساعدت على انتشار النظرة المعاصرة إلى العالم وغيرت موقف المسلم من القضايا الأساسية لوجوده «من حيث المعنى والهدف» وقواعد سلوكه. وهو الآن يتخطي، دون وعى، أطر منظومة الأفكار التى عالجها القرآن ويتنامى تدريجيا دور الشخصية وأهمية الحياة الدنيوية فى نظرته المتجددة للعالم. ويضطر رجال الدين الإسلامى فى الوقت الراهن إلى أن يسلكوا طريق التخفيف من صرامة بعض القوالب الدينية. والاهتمام بواقع حياة الناس محاولين بذلك أن يحافظوا على نفوذ الدين وسيطرته على المؤمنين. وفى الفكر اللاهوتى الغربى يحل الإنسان بهمومه وآلامه وأفراحه محل الإله بصفته مركزا للكون. ولاحظ أحد المشاركين فى الندوة الإسلامية المسيحية المنعقدة فى تونس عام ١٩٧٤ أن الإسلام «ينزل إلى الأرض» وأنه فى الإسلام الآن (شأن المسيحية) يسود اتفاق شبه إجماعى على ضرورة تفسير الإيمان بالله بوصفه رسالة إلى الإنسان ولمصلحة تطوره. وعبر الداعية المصرى عبد الغنى عبود فى كتابه «العقيدة الإسلامية والايديولوجيات المعاصرة» (القاهرة، عام ١٩٧٦) عن هذه الفكرة نفسها قائلا: «إذا كان عماد الدين الإسلامى هو الإيمان بالله - فإن الإنسان يشغل المرتبة الثانية، بعد الله، ولأجله نزل الإسلام» [٥٥].

إن الاهتمام بالدرجة الأولى بقضايا البشر على الأرض والعلاقات بينهم والتأكيد على الدور الفعال للإنسان هو أهم ما يميز التيارات الراهنة فى الفكر الدينى الإسلامى عن تيارات القرون الوسطى التى كان أنصارها يركزون اهتمامهم على قضايا العلاقة بين المؤمن وربه محاولين تفسير هذه العلاقة بطريقتهم. ويمهد تحليل تحول الوعى الدينى والتفسير اللاهوتى للتغيرات الى أحدثتها الثورة

العلمية التكنيكية والتطور الاجتماعى فى حياة المجتمع الإسلامى التقليدى لإدراك ذلك التأثير الذى مازال الفقه الإسلامى يمارسه على وعى المسلم ونظرته إلى العالم المحيط.

وتزداد أهمية ذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار أن المبادئ اللاهوتية القانونية «الأرثوذوكسية» تقدم امكانات واسعة لتعليل النظريات الاجتماعية والسياسية والثقافية سواء التقدمية منها أم الرجعية. ويتوقف ذلك على التأويل المحدد لهذه النظرية أو تلك.

لقد لفتت التغيرات التى طرأت على الوعى الدينى للمسلمين المعاصرين انتباه المستشرقين الأجانب فى أعوام الثلاثينيات والأربعينيات وظهر اهتمام خاص بهذه القضية فى العالم السوفييتى منذ منتصف الخمسينيات وأوائل الستينيات وهى تعالج حاليا بتركيز خاص. ويولى العلماء السوفييت اهتماما رئيسيا لدراسة الطبيعة الاجتماعية والتوجه السياسى للنزعات الدينية المعاصرة ذات الطابع التجديدى، الأمر الذى تعرض له هذه الدراسة بصورة أو بأخرى. ونرى من المفيد هنا النظر إلى التناسب القائم بين الإسلام التقليدى ونظرياته المعدلة فى النصف الثانى من القرن العشرين مع بعض التركيز على الجانب اللاهوتى للمسألة، إذ ينطلق التقليديون الإسلاميون من فكرة مفادها أن جميع التقاليد اللاهوتية تتمتع بقدرة على الحياة لا جدال فيها، وإذ يرفضون التجديد، ويؤكدون على الأهمية الخالدة للأخلاق الإسلامية ومبادئ الشريعة بوصفها الضابط لتصرفات المسلم، فإنهم يشيرون إلى أولوية الدين المطلقة على العقل وإلى ضرورة أسلمة (أى اضفاء الطابع الإسلامى) المؤسسات الاجتماعية والحكومية. ويترافق هذا مع رفضهم القاطع للثقافة الغربية ككل وإدانتهم لشتى محاولات تفسير الإسلام وفق روح العصر [٢.٢ فى ١٣ / ١١ / ١٩٧٧].

ويرى التقليديون سبب تدهور أوضاع العالم الإسلامى فى ابتعاد المؤمنين عن تعاليم الإسلام التقليدى (أى التجربة اللاهوتية التى تشكلت وترسخت فى القرون ١١ - ١٩ ميلادية) وفى توجههم إلى الغرب وقيمه الروحية وليس المادية فحسب. ويؤيد هذا الموقف المحافظ إلى أقصى حد عدد أقل فأقل من المفكرين الإسلاميين.

أما الرؤية العصرية للإسلام فإنها قائمة على مبدأ تفسير الأعراف والتعليمات

الإسلامية على ضوء المتغيرات الجارية فى حياة الشعوب الإسلامية ولا يقصد بذلك، بالقطع، تغيير المبادئ الأساسية للإسلام بل تكييف مبادئه اللاهوتية والقانونية مع الأوضاع الجديدة.

ويمكن تقسيم أنصار التجديد فى الإسلام إلى مجموعتين أساسيتين هما : التقليديون الجدد والمصلحون.

وخلافا للتقليديين، يقبل التقليديون الجدد بتجديد بعض مبادىء تفسير الشريعة الإسلامية، لكنهم يدافعون عن كمال القواعد الأخرى المتبعة فى الإسلام وعن أساليب تفسيرها. أما المصلحون فيقفون إلى جانب الجمع بين مبادئ الشريعة التى تنظم سلوك البشر الاجتماعى ومتطلبات العصر. ويرون فى الإسلام نظاما قادرا على التطور الذاتى طبقا للظروف المتغيرة مما يعنى امكانية اعادة النظر فى بعض أحكام الإسلام التقليدى.

إن التقليدية الجديدة - التى تقف من حيث المبدأ ضد تجديد المبادئ اللاهوتية والقانونية للإسلام - مستعدة لقبول أشياء كثيرة فى الحياة العملية خاصة فيما يتعلق، مثلا، بقبول التقدم العلمى التكنيكى والأساليب التنظيمية الجديدة للنشاط الاقتصادى وأشكال الإدارة... إلخ وبخلاف التقليديين الذين أغلقت «أبواب الاجتهاد» بالنسبة لهم منذ القرن العاشر الميلادى (أى قبول أحكام الفقهاء ذوى المكانة فى القرون الوسطى بوصفها صحيحة دون قيد أو شرط) فإن بعض التقليديين الجدد (الذين يطلق عليهم فى بعض الأحيان تسمية المصلحين المعتدلين) يقرون بفتح باب الاجتهاد مع بعض القيود دون أن يتخلوا عن «التقليد». لقد اتخذ الشيخ محمود شلتوت - الذى توفى عام ١٩٦٣ - موقفا مشابها.

لقد وجد تحول علم اللاهوت الإسلامى إلى المعاصرة، الذى بدأ فى القرن الماضى، انعكاسه فى إصلاح حصونه التقليدية مثل جامعتى الأزهر فى مصر والزيتونة فى تونس. وكتبت جريدة «الأهرام» (بتاريخ ٢٠ / ١ / ١٩٥٤) تقول : «إن إصلاح الأزهر يقتضى خروج الجامعة عن أطر البرنامج الذى لم يمسه التغيير طوال قرون عديدة بحيث تؤهل فقهاء وعلماء يستجيبون لمتطلبات العصر ويفهمون مشكلات وقضايا الواقع.. ويعنى هذا الانعطاف «العودة إلى طريق العلماء الصحيح فى عهد ازدهار الحضارة الإسلامية».

وعندما أشار المستشرق الفرنسي المعروف جاك بيرك إلى الظواهر الجديدة التى يشهدها الأزهر فإنه وصفها بدقة بوصفها تطبيقا لمحاولات التكيف مع إيقاع تصنيع البلاد.

إن التقليدية الجديدة بوصفها شكلا من أشكال الموقف من اللاهوت والقانون الإسلاميين تزاحم التقليدية فى اللاهوت الإسلامى التى مازالت بالرغم من هذا تحافظ على نفوذها فى صفوف الجماهير ويرمى هذا التيار موضوعيا إلى تثبيت الدعائم المهتزة للمجتمع القديم بما يتفق ومصالح القوى الرجعية المحافظة.

أما أنصار خط الإصلاح فى الإسلام فيطلق عليهم أحيانا «السلفيين» لأنهم يرفعون شعارات العودة إلى الإسلام الأصيل وتحرره من رواسب القرون اللاحقة ويدعون إلى التمسك الصارم بأحكام القرآن والسنة.

إن التيارات الإصلاحية فى الإسلام - التى عبرت عن مصالح مختلف القوى الاجتماعية والسياسية فى القرون الوسطى معروفة جيدا فى العالم الإسلامى. وهى عبارة عن حركات انبعاثية نصت مبادؤها على «بعث» الإسلام واسترجاع «نقاء» الدين بروح الأمة الإسلامية المبكرة.

واتسمت الحركات الإصلاحية الأولى فى العصر الحديث (مثل الوهابية وما شابهها) بطابع انبعاثى أيضا وعبرت عن احتجاج المجتمع، الذى كان فى الطور المبكر من نمط الإنتاج الإقطاعى، على النواقص التى اتسمت بها الاقطاعية المنهارة فى الشرق. وإذ سعت هذه الحركات إلى «تطهير» الإسلام من الرواسب التى تراكمت على مدى قرون فى علم اللاهوت والممارسة الدينية، والتى خلقت بدورها المؤسسات التى تميز بها المجتمع الاقطاعى فى مرحلة تدهوره فإن الحركات المذكورة أدت عمليا إلى الانعزال الذاتى للجماعات الدينية - السياسية التى ارتطبت بها.

وفى وقتنا الراهن يركز المصلحون الإسلاميون اهتمامهم على النواحى الأخلاقية للنظرية الإسلامية ويسعون إلى تجديد الإسلام من أجل العودة إلى «نقائه الأول» من خلال التنسيق بين تعاليم القرآن والسنة «الحقيقية» ومتطلبات العصر، سواء عبر تقريب الواقع من المثل الأعلى الذى ينص عليه القرآن والسنة أو عبر رؤية الواقع من خلالهما. ويرفض مصلحو الاتجاه الجذرى «التقليد» ويواجهونه بالاجتهاد بصفته الأداة الرئيسية والوحيدة لإصلاح الإسلام ويقرون بحق

جميع المسلمين فى الاجتهاد (وفى الواقع لا يتمتع بهذا الحق تقليديا سوى الفقهاء الذين بامكانهم صياغة الأحكام الإلزامية للآخرين).

لقد ظهرت الأشكال المعاصرة للإصلاح الإسلامى فى القرن التاسع عشر كرد على اقتحام الغرب الرأسمالى لمختلف أوجه حياة المجتمع الشرقى. وارتبطت نشأتها فى العالم العربى باسم جمال الدين الأفغانى وبشكل أكبر باسم محمد عبده، الذى وجه جهوده إلى إعادة النظر فى بعض أسس الإسلام التقليدى من أجل نهضة الشعوب الإسلامية ولحاقها بالشعوب الأخرى الأكثر تطورا. وقد أنجز هذا العلم من أعلام الفكر الإسلامى فى العصر الحديث مهمته الإصلاحية، من حيث الجوهر. وواصل تلميذه المصرى الشيخ رشيد رضا، واتباعه المباشرون «الجزائرى عبد الحميد بن باديس والتونسى محمد بن عاشور والمغربى أبو شعيب الدوكالى، التمسك بنهجه النظرى مع أنهم قد فسروا أفكاره ومواقفه بصورة محددة حتى يضيقوا الهوة بينها وبين المصلحين التقليديين. ولا يخرج الانصار المعاصرون للإصلاح الإسلامى أيضا عن إطار منهج محمد عبده وتعاليمه الأساسية.

ويعد الإسلام بالنسبة للمصلحين والتقليديين الجدد، على حد سواء، نظاما شاملا من الأفكار والمبادئ صالحا لكل زمان ومكان - أبديا.

وهؤلاء وأولئك يسعون إلى توطيد الإسلام بوصفه دينا أنزله الله. إلا أن المصلحين يرفضون التنظيم الصارم لحياة المسلم من جانب الشريعة. وهم - بخلاف التقليديين والتقليديين الجدد - لا يقبلون التجديديات فحسب بل يعدونها ضرورية. كما أنهم يفسرون «النصوص المقدسة» بحرية (باستثناء العقائد والطقوس والمحرمات القرآنية بهدف التنسيق بين تعاليم الشريعة والأخلاقيات الإسلامية ومتطلبات الواقع المتغير. وكتب محمد عبده فى هذا الصدد يقول : «إن الإسلام يدين التقليد فى شئون الدين ويرفض الأداء الآلى للطقوس الدينية. لقد حرر الإسلام العقل من القيود ومن التقليد الأعمى الذى استعبده، وأعاد له قدسيته. ولا ينبغى على العقل التنحى إلا أمام الله فقط، ولا يعير اهتماما إلا للحدود التى رسمها الدين» [١٥٦ ص ١٤٢]. ويضيف رشيد رضا قوله: «إن العقيدة شئ والشريعة شئ آخر. العقيدة أساس لا يتزعزع، أما الشريعة فهى مجموعة من المبادئ العملية التى تتغير طبقا لتغير الظروف الاجتماعية وتطور

العقل البشرى. وإذا كانت العقيدة منيعة ثابتة، فإن الشريعة تتشكل بمشاركة العقل ومن خلال الاجتهاد» [١١٦ ص ١٢٥].

وصاغ محمد خلف الله الداعية المصرى المعاصر المنتمى إلى المدرسة الاصلاحية هذه الفكرة قائلا: «إن كل ما له علاقة بالله شئ ثابت فى الإسلام أما كل ما له علاقة بالإنسان فهو متغير» [١١٤ ص ٢٥].

ويولى المصلحون، بخلاف التقليديين الجدد، اهتماما أقل بالعقيدة وما يتصل بالتنظيم المؤسس فى الدين الإسلامى ويركزون الاهتمام على النواحى الاجتماعية والسياسية مبرزين الامكانات الكبيرة لعقل الإنسان وللعلم الإنسانى.

ويجرى الآن توظيف المقولة التى أعلنها مصلحو الإسلام جوهرا حقيقيا للقرآن والمتمثلة فى أن الإنسان هو خليفة الله فى الأرض وقادر على إدراك الحقيقة بفضل هداه ولكن من خلال عقله وأحاسيسه الذاتية تلك المقولة التى يواجهون بها التزمت والقدرية والسلبية والتى تساعد بدورها على تفسير تعاليم الاسلام طبقا لمتطلبات العصر. ولهذا الهدف يسعون لتحقيق المزج بين القوالب التقليدية للوعى الاجتماعى بما فيه الوعى الدينى - أى الأخلاق الدينية والقيم الروحية - والتناول العلمانى لحل القضايا المعاصرة من خلال وضع سلم جديد للقيم يساعد على تكيف المسلم مع ظروف الثورة العلمية التكنيكية. إن هذا يعنى تفسير مبادئ الإسلام بطريقة جديدة دائما. هذا هو الجوهر النظرى للإصلاح الإسلامى بسماته العامة.

إن الانصار النشطاء لنهج الإصلاح فى الدول العربية اليوم ليسوا من الفقهاء المحترفين فحسب بل من المثقفين البورجوازيين والبورجوازيين الصغار الذين قد لا يستميلهم إلى الاصلاح التحمس الدينى بقدر ما يجذبهم اهتمام المصلحين بالقضايا الاجتماعية المعاصرة وتفسيرهم لها بالاضافة الى القضايا الأخلاقية والروحية.

كما يوجد داخل تيار الاصلاح اتجاهان يتمايزان أحدهما عن الآخر بآراء اجتماعية وسياسية متناقضة تكونت على أساس ماتراكم - فى أواخر العشرينيات والثلاثينيات من القرن الحالى - من تباين بين المصلحين المعتدلين والمجددين الأساسيين فى الإسلام.

ويضم أحد هذين الاتجاهين الانبعاثيين المحافظين من أنصار رشيد رضا زعيم المصلحين المعتدلين الذى فسّر تعاليم محمد عبده بروح المهادنة مع التقليديين.

ويعد هؤلاء خصوما لدودين للتدخل الأجنبى فى شئون الشعوب الإسلامية ويؤيدون التقدم بأشكاله «الإسلامية» وليس «الغربية» ويدعون إلى دولة إسلامية ومجتمع قائم على مبادئ «الإسلام النقى». وبالرغم من الاعتراف بضرورة التقدم العلمى التكنيكى فإنهم يسعون عمليا للعودة بالواقع إلى الماضى وبناء مجتمع المستقبل المثالى على طراز الماضى، وإعادة المسلمين إلى عصر فجر الإسلام وانقاذهم من حالة الجاهلية الراهنة التى تعيشها الشعوب الإسلامية مجددا حسب رأى الانبعاثيين المحافظين. لقد ظهر هذا الاتجاه الدينى السياسى الشديد المحافظة فى أواخر العشرينيات وعكس نمو الوعى القومى للفئات الوسطى وكراهية الشعب للسيطرة الغربية وخيبة الأمل فى امكانية احراز الاستقلال والتقدم من خلال الوسائل الليبرالية البورجوازية، بالاضافة إلى السعى العفوى للفئات الدنيا المدينية وجزء من الفئات الوسطى، غير الراضية عن وضعها الاقتصادى، إلى العدالة الاجتماعية.

كما ساعدت الثورة الإيرانية فى أواخر السبعينيات على تقوية واشتداد النزعات السلفية الحادة فى جميع البلدان العربية. وباتت التنظيمات والجماعات المرتبطة بالإخوان المسلمين - أو القريبة منها - توجه انتقادات حادة للأوساط الحاكمة فى كل من المغرب ومصر وتونس ويدينون التوجه إلى الغرب وانحطاط الأخلاق واستشراء الفساد والابتعاد عن القيم الإسلامية. وتسعى هذه الحركات إلى إعادة الوجه الإسلامى للمجتمع.

سبق لنا التوقف عند بعض الآراء السياسية والمواقف الاجتماعية لمنظرى جماعة الإخوان المسلمين فى مصر. إلا أن النمو السريع لأهمية ودور السلفية فى أعوام السبعينيات والثمانينيات والتسييس العارم للإسلام يبرران الاهتمام الشديد بالأسس الفكرية للحركة.

أسس حسن البنا - المدرس فى مدينة الاسماعيلية بمصر - هذه الجماعة عام ١٩٢٩ من أجل الدفاع عن المسلمين من «أخطار» العلمنة والانحلال الخلقى وضعف الإيمان وعدم صموده فى ظروف تصادم العالم الإسلامى بالحضارة الغربية. وفى أعوام الثلاثينيات تمت إضافة أهداف اجتماعية وسياسية - إلى جانب الأهداف الدينية والأخلاقية - منها، إعادة بعض المجتمع الإسلامى، أى المجتمع القائم على تعليمات الإسلام فى دولة لا ينفصم الدين فيها عن السياسة. ويتم

حل القضايا الاجتماعية هنا على أساس مبادئ المصلحة العامة وتضامن الأمة ومسئوليتها الجماعية عن رفاهية كل مسلم، وتستلهم دعوة الاخوان المسلمين فكرة بعث الإسلام «الحقيقى» عن طريق نشر العقيدة الإسلامية والأخلاق الإسلامية أسوة بما فعله النبى محمد، وأكد حسن البنا أن هذا الدور هو من واجبات كل مسلم الآن وكتب يقول : «إننى أؤمن بأن على المسلمين أن يسعوا لبعث أمجاد الإسلام.. إن راية الإسلام يجب أن ترفرف من جديد على البشرية.. أؤمن بأن المسلمين شعب واحد وإن سر تخلفهم يكمن فى ابتعادهم عن الدين» [١٣٩ ص ٧٣ - ٧٥].

ويعنى بعث الإسلام «الحقيقي» فى نظر الإخوان المسلمين تفسير القرآن والسنة النبوية بروح العصر بوصفهما المصدرين الوحيدين للعقيدة.

أما الاتجاه الثانى فى حركة الإصلاح فيمثله الانبعاثيون المجددون، ومثلهم الأعلى هو مجتمع عصرى مبنى وفق الطراز الغربى مع مراعاة تعاليم القرآن والسنة النبوية. وهم يهدفون إلى بعث الماضى بعد اغنائه بمنجزات الفكر العلمى والتكنيكى المعاصر. مؤكدين، بصورة خاصة، أن الإسلام هو دين العقل مما يعنى ضرورة تجسيده، قبل كل شئ، للمبادئ الاجتماعية وتجديدها دون التخلى عن الإدراك الدينى للعالم. ويشارك التطلعات التجديدية بعض الفقهاء الإسلاميين وجزء من ممثلى الجيل الأكبر من المثقفين ويتقاسم مثل هذه الآراء معظم القادة السياسيين لما تتسم به من مواقف نفعية بحتة فى كثير من الأحيان.

لقد وصف المصلح الإسلامى الباكستانى محمد اقبال هدف الإصلاح الإسلامى بأنه «إعادة فهم الإسلام بمصطلحات عصرية». أما الفقيه المغربى المعروف عبد العزيز بن عبد الله فيحدد التجديد السلفى بنفس هذه الروح فى كتيب «شعاع ضوء على الإسلام» أو «الإسلام فى مصادره» (عام ١٩٦٩) قائلا : «يسعى الإصلاح السلفى، الذى يستمد أفكاره الأساسية من المنابع متجها إلى القرآن والسنة ويفسرهما بطريقة صحيحة، إلى إيجاد حل مناسب للقضايا الملحة بالاستفادة من التكنيك المعاصر، واضعا إياه فى خدمة إعادة بناء قاعدة الإسلام ذاتها». ويشير المؤلف - معلقا على أعمال المؤتمر الإسلامى الخامس الذى انعقد فى بغداد عام ١٩٦٢ - إلى وجود رغبة صادقة فى التوصل إلى تكييف العالم الإسلامى مع متطلبات الواقع، لأن القيم الإسلامية الحقيقية فى رأيه تشجع

التطور الرامى إلي تنسيق الجهود الخاصة بإقامة بنية اقتصادية واجتماعية تستجيب لمتطلبات عصر الذرة» [١٤٨ ص ٧٠ - ٧٢].

وتقول مقالة نشرت فى صحيفة الأهرام عام ١٩٧٦ : «إن طريق الأمة الإسلامية إلى المستقبل لا يمر عبر الولاء المطلق لهذا المذهب الدينى أو ذاك دون أخذ متطلبات الزمان والمكان بعين الاعتبار، بل عبر التفسير الذكى والاجتهاد الايجابى الذى يضمن عدم التخلى عن الأصول، بل يضمن تطويرها طبقا لضرورات الزمن المتغير». [الأهرام فى ٢٣ / ٤ / ١٩٧٦].

وأشار الفقيه الجزائرى المجدد أحمد عروة وهو يتحدث عن تجديد الفكر الإسلامي إلي أن أشكال التجديد المختلفة فيما بينها وحدة الأسس والتمسك بالأصول والانفتاح العقلى وإدراك حقيقة أن بعث الماضى ضرورى، ليس فى أشكاله البالية، بل على قاعدة الطاقة الذهنية الجبارة وامكانات علوم العالم المعاصر وبمساعدة الاجتهاد من أجل الاغتناء الروحى والعقلى وتكييف المؤسسات الدنيوية مع حالة الأمة التاريخية والاجتماعية [١٤٥ ص ١١٥ - ١١٦].

وفى ندوة «الله والإنسان فى الفكر الإسلامى الحديث» التى انعقدت فى الجامعة الامريكية ببيروت عام ١٩٦٧ تحدث أحمد زكى اليمانى وزير النفط والثروة المعدنية السعودى معبرا بوضوح تام عن قناعته بضرورة تفسير القرآن طبقا لمتطلبات العصر، ومادام الله خيرا يحب الخير، فلا يجب، فى بعض الأحيان اتباع تعليمات القرآن حرفيا بل يجب إعادة رؤيتها بما يتلاءم والظروف الراهنة. يجب النظر إلي الشريعة الإسلامية بوصفها نظاما يعكس احتياجات المجتمع فى هذه اللحظة التاريخية أو تلك، مع إدراك أن قيمتها وحيوتها لا تكمن فى هذه الاستجابة الآنية بل فى قدرتها على تلبية حاجات المجتمع المتغير باستمرار [١٦١ ص ٥٣].

ومن الأمثلة النموذجية بهذا الخصوص، دعوة الكاتب المصرى إبراهيم عامر لوضع تفسير تاريخى واجتماعى للقرآن حين كتب يقول : «يجب أن يكون لكل جيل تفسيره الخاص الذى يستجيب لمتطلبات الزمن، ويتيح فهما أفضل للأحداث ومظاهر الحياة» [٢٢٩ ، ديسمبر عام ١٩٧٠ ص ٦ - ١١].

ونظرا لأن حكومات الدول النامية تقوم بتنفيذ برامج واقعية إلى هذه الدرجة أو تلك لتجديد مختلف نواحى الحياة، ولأن هذا التجديد مستحيل دون توافر

أخلاق جديدة غير تقليدية، فإن هذه الحكومات غالبا ما تؤيد تجديد الإسلام لضمان آفاق جديدة لتشكيل قواعد جديدة للسلوك، أو تجديد الموجودة منها.

وفى المرحلة الراهنة لم يعد الإصلاح الإسلامى مقصورا على تيار فكرى بعينه فى الإسلام، و لم يتبلور بوصفه تيارا دينيا مستقلا، إذ لا تكمن فى أساسه عقائد وطقوس دينية بل مبادئ اجتماعية وأخلاقية ولأنه يصبح أكثر فأكثر أداة لتقريب الإسلام إلى الحياة الدنيوية. تلك العملية التى تستهدف انقاذ الدين ذاته. وتظهر نقاط التقارب بين التقليديين والمجددين فى إدراك، كليهما على حد سواء، أن الانفصال عن الحياة قد يؤدى إلى فقدان الإسلام (ورجال الدين) لتلك الأهمية التى يتسم بها بوصفه وسيلة للتوجه الاجتماعى وإلى اضعاف نفوذه فى أوساط الجماهير.

كما تلفت النظر أيضا التناقضات داخل الاتجاه الإصلاحى ذاته، فقد عنى هذا الاصلاح - الذى ظهر كرد فعل تقليدى على الوضع الذى نشأ فى المجتمع الإسلامي تحت تأثير توسع الرأسمالية الأوروبية بالقراءة المعاصرة للقرآن بهدف تضييق الهوة بين العالم الإسلامي والعالم الغربى، بين التقدم الشامل والتعاليم الدينية. كان الإصلاح فى الماضي تيارا دينيا وأخلاقيا وسط الفقهاء والمثقفين، أما الآن فقد بات يغذى من جهة الحركات السياسية والدينية المتطرفة المحافظة - التي أصبحت الفئات الوسطى المعادية للغرب قاعدتها الاجتماعية - ومن الجهة الثانية، يغذى التجديد الإسلامى الذى يسمى اتباعه أنفسهم أحيانا أنصارا مباشرين للتوجه الغربى وهم ينحون الدين إلى المرتبة الثانية ويتمسكون بالآراء العلمانية. ويستخدم التجديد فى الوقت الراهن، شأن جميع أشكال التجديد الأخرى، لتبرير المواقف السياسية والاجتماعية. وتمثل قضية «تطهير» الدين جانبا آخر بالغ الأهمية من جوانب الإصلاح الإسلامى ترتبط بالدعوة إلى اتباع أحكام القرآن بدقة فى الحياة الشخصية والاجتماعية وهى مهمة صعبة جدا فى المجتمع المعاصر أخذتها الحركات السلفية المغالية فى التطرف على عاتقها، بينما ينحيها المجددون إلى المرتبة الثانية.

ولا توجد حدود واضحة المعالم تفصل بين مختلف التيارات فى الإسلام المعاصر، وإذا وجدت فلن تكون فى صورتها النقية بقدر ما تجتمع فيها عناصر الأشكال المتقاربة مع إبراز هذه السمات أو تلك. وفي النتيجة فإنه ليس من النادر

أن تتطابق آراء انصار التيارات المختلفة فى قضايا بعينها، حيث يقترب ممثلو المجددين الأكثر اعتدالا إلي التقليديين الجدد، ويقترب بعض الجذريين من الانبعاثيين - المحافظين أو العلمانيين.

وفى دعوته إلى «الاشتراكية الإسلامية» يقترب المجدد المصرى خالد محمد خالد من المحافظين الرجعيين «الإخوان المسلمين» بينما يقترب من العلمانيين فى معاداته لكهنوت رجال الدين. أما المجدد أحمد عروة فلا يختلف مع المحافظين من التيار المتطرف فى صياغته للهدف - بعث المجتمع والدولة الإسلاميين - إلا أنه ينتقدهم لكونهم يحاولون تحقيق هذا الهدف بالقوة وبالاستناد إلى التعصب.

ويمكن لكل من التيارات الإسلامية المعاصرة أن يحمل طابعا اجتماعيا وطبقيا مختلفا تبعا للطبقة أو الفئة الاجتماعية التي يعبر عنها، لاسيما وأن الأيديولوجين والكتاب الإسلاميين يستندون فى تعليلاتهم النظرية إلي نفس المرجعين - القرآن والسنة. يمكن تفسير الآيات القرآنية - إذا أخذت بمعزل عن الظرف التاريخي لنزولها - بأشكال متباينة جدا مما يتيح لأنصار الاتجاهات المختلفة امكانية طرح مبادئ تناقض بعضها البعض مع تدعيمها بالقرآن والسنة وليس بالواقع أو المنطق. فبينما يرى سيد قطب منظر الإخوان فى مصر - أن الاشتراكية والإسلام نظامين لا يمكن التوفيق بينهما فى نمط الحياة والتفكير، يبرز مصطفى السباعي - أحد منظرى الحركة الأساسيين بوصفه واحدا من أنصار «الاشتراكية الإسلامية». وبينما يفسر المجدد محمد خلف الله الأصول الإسلامية بروح الديموقراطية فإن مجددا آخر هو أحمد عروة يرى فى حكم رجال الدين الشكل الإسلامى الأصيل للحكم.

وهناك مجموعة من المسائل الرئيسية التي يهتم بها الفكر الإسلامى فى الوقت الحاضر أهمها معالجة الدين لقضايا المسلمين الدنيوية، ومكانته فى حياة الفرد والمجتمع والدولة، والكيفية التي ينبغى أن يكون عليها الإسلام المعاصر والعلاقة بين التقليد والمستجدات. وفى نهاية المطاف تحتل مسألة التوازن بين العقل والوحى مكانة خاصة فى المجال الفلسفى اللاهوتى. ويجمع بين كل من التقليديين، الجدد والمصلحين الإسلاميين المعاصرين الاعتراف بالدور البارز للعلوم الطبيعية فى حياة البشر بالرغم من أن العقل يخضع، فى رأيهم، للإيمان. وفى النهاية اعترف الوعى الاجتماعى «المؤسلم» بالحل الوسط حول ضرورة الجمع بين

الدين والعلم بوصف ذلك واقعا لا جدال فيه، وضرورة من أجل السير قدما على طريق التقدم [٢.٢ فى ٢٨ / ٣ / ١٩٧٥].

كان أحمد أمين - المفكر الإسلامى المعروف وأحد أنصار محمد عبده - من المجددين الإسلاميين ومن أنصار « خط الوسط» حيث سعى للتوصل إلى حلول وسط بين الثقافة الإسلامية ودائرة الأفكار العصرية وحاول التوفيق بين التقليديين الإسلاميين والمجددين الذين يدافعون عن الاجتهاد، وأيضا بين نظرية الرسالة النبوية الإسلامية وفكرة التقدم الغربية. ويعد الجمع بين الإيمان الدينى والعلم الغربى ، فى رأيه، شرطا رئيسيا لإنجاز الإصلاحات الاجتماعية التقدمية. ويؤكد أحمد أمين أن قوانين الكون التى أنزلها الله هى قوانين تم اكتشافها على قاعدة نظرية التطور، وأنها تحدد تطور المجتمع نحو الكمال.

وكتب الزعيم الراحل للحزب التقدمى الاشتراكى كمال جنبلاط يقول «إن الدين والعلم لا يناقضان أحدهما الآخر، ومع ذلك نوه بضرورة إعطاء الأولوية للدين» [٢٩ ص ٢.]. أما أستاذ الفلسفة المصرى توفيق الطويل - أحد التقليديين الجدد - فيرى الطريق إلى انبعاث العالم الإسلامى فى الجمع بين الإيمان الدينى والعلوم الطبيعية [١١. ص ٣٣٦]. ويشير مصطفى عبد الرازق - الفقيه المصرى والمجدد المعتدل - إلى أن النظرة العلمية إلى العالم سوف تقود الإنسان إلى الإيمان الحقيقى المكتمل، بينما يتيح له التعمق فى قضايا الدين التقدير الصحيح لمنجزات العلوم» [٢١٣، عام ١٩٤٦ ص ٨ - ٩]. إن الأمثلة على ذلك كثيرة، لكن أطرفها يتمثل فى افتتاح مسجد بمدينة القاهرة يتبعه مرصد ومتحف للعلوم الطبيعية ووفقا لفكرة مؤسس هذا المجمع، فهو يعكس الصلة بين العلم والدين. وفى رأيهم «أن الدعوة الإسلامية تحتاج إلى بعث جديد بعد الركود الطويل الذى اختفى فيه الاجتهاد تماما إلى درجة أصبح يقال معها أن الدين ينعزل عن العصر، ويدخل فى تناقض مع العلم» [٢.٢ فى ٥ / ١ / ١٩٧٩].

ويعتقد معظم رجال الدين ومعهم «الأغلبية الصامتة» للمسلمين أن القرآن يجسد جميع المعارف لأنه مكتمل من حيث جوهره بالذات، ويكثرون بصورة خاصة من سرد الآيات التى تدلل على هذه الفكرة. وفى عام ١٩٦٨ نشر المجلس الأعلي للشئون الإسلامية فى مصر تفسيرا للقرآن احتوت مقدمته على العبارة

التالية: «يؤمن كثير من المسلمين اليوم بأن القرآن قد سبق جميع العلوم المعاصرة» [١٦٨ ص ٣٥].

أما ممثلو التيارات المعاصرة فى الفكر الإسلامى فى صوره الرسمية وغير الرسمية فيشيرون إلى أن الاكتشافات العلمية والمستجدات التكنيكية ينص عليها القرآن بشكل عام فقط، عبر الرموز والمجاز.

كتب المصلح الإسلامى المصرى المعتدل"النويهى"يقول : « لا يجب فهم جميع آيات القرآن حرفيا، بل يجب فهمها مجازيا. وينبغى تطوير تفسيرنا للنصوص الدينية كلما دخل فى تناقض مع اكتشاف علمي جديد» [٢٤٣ عام ١٩٧٥ عدد ٣ ص ١٧٥]. ووفقا لهذه النظرة وبعد اطلاق أول قمر صناعى تزايد ترديد الآية القرآنية التى تعنى أن الإنسان سيرى الكثير من آيات الله فى الكون وفى نفسه، دلالة على أن القرآن قد تنبأ بغزو الإنسان للفضاء [١٧٦ ص ٢٠].

ومن الأقوال النموذجية، بهذا الصدد، ما ورد فى مقالة علمية نشرت فى منشورات جامعة الكويت. يقول صاحب المقالة ضمن ما يقول، إن مدة الحمل فى رأى الفقهاء الإسلاميين لا تزيد على سنتين، بينما يرى البعض الآخر أن الحمل قد يستمر ثلاث أو أربع سنوات وحتى تسع سنوات، لكن معظمهم يعتقدون أن الحمل يستمر تسعة أشهر (حتى السنة الواحدة) مما يتطابق مع معطيات العلم - أى أن الفقه الإسلامى والطب لا يناقضان هنا بعضهما البعض [١٩١ ص ٣١٥ - ٣١٦].

وأصبحت النظرة القائلة بأن العالم يمكن ويجب معرفته بالوسائل العلمية، وأن اكتشافات العلوم لا تناقض الوحى بل تثبت عظمة الخالق مألوفة. وكتب استاذ الكيمياء المصرى السابق محمد الغمراوى فى كتيب «بين الدين والعلم» (القاهرة عام ١٩٥٩) يقول: «لقد كشف العلم المعاصر أسرار الطبيعة وبين أن كل خلية فى الجسم الحى وكل ذرة فى الكون تدل بما لا يقبل الجدل على وجود الله». ويصل الغمراوى الى استنتاج مفادة أن العلوم تبرهن على حكمة القرآن الراسخة وعظمة الله سبحانه وتعالى [٧٥ ص ١٩ - ٢٣].

وبخلاف التقليديين الجدد الذين يسيطر عليهم هَمٌّ حماية الدين من الاكتشافات العلمية التى تتناقض معه، فإن المصلحين الإسلاميين يؤكدون استحالة أن تكون هناك تناقضات بين الدين والعلم، إذ أن الإسلام دين العقل.

ويقترح أكثرهم جرأة وضع تفسير جديد للقرآن يأخذ فى الاعتبار أحدث منجزات العلم. إلا أن معظمهم لا يرون ضرورة للاستفادة من العلوم الطبيعية بغية إثبات صحة القرآن وينطلقون من كون القرآن، الذى أنزل للناس إنما هو إرشاد عام، يحتوى على الحقيقة المطلقة بينما تظل حقيقة العلم نسبية» [٢.٢ فى ١٩٧٧/١١/٤].

يؤكد الفقيه المصرى المعاصر محمد الغزالى «أن المعارف الإيجابية وسيلة فعالة لتعزيز الإيمان بالله و «أن الإسلام يفرض على المؤمن دراسة العلوم الطبيعية»، لكنه يحذر فى الوقت نفسه من المقارنة المباشرة بين النصوص القرآنية والاكتشافات العلمية، لأن هذا قد يسئ إلى الإسلام. وكتب الغزالى يقول : «لا توجد ولا يمكن أن توجد تناقضات بين المعرفة والدين لأن الله هو خالق الكون والقرآن كلمته. لا يمكن أن يدخل عمله وأقواله فى تناقض. أما التباينات الظاهرية فيما بينهما فهى نتيجة مباشرة لنقص المعارف أو ضعف الإيمان» [٢٢٩، عام ١٩٧٠، عدد ١٢ ص ٤٤ - ٤٥]. ومن المقترحات المتطرفة - لكنها نموذجية بالنسبة للمجددين الإسلاميين - ما اقترحه المصرى عبد المحسن صالح حول ا سماح بالاستشهاد بالقرآن فى الدراسات العلمية. ويعلل عبد المحسن صالح اقتراء ، بالشكل التالى: نظرا لكون القرآن يحتوى على الرموز والايماءات فإن مثل هذا الاستشهاد سيساعد على نمو التفكير المستقل لدى القراء والوصول إلى استنتاجاتهم الخاصة طبقا لمدى فهمهم لآيات القرآن الذى تكمن عظمته كذلك فى كون العلم سيصبح حينذاك فى متناول الجميع - عندئذ سيدرك كل إنسان أسرار الطبيعة [٢٢٩ ص ٢٩]. هذا وينظر المثقفون الإسلاميون ذوو الاتجاهات الغربية إلى الإسلام بوصفه بناءً اجتماعيا وثقافيا يتفق مع العلم المعاصر بصورة جيدة.

ويؤدى الاعتراف بتطابق العلم والوحى إلى مضاعفة تأثير العلوم الطبيعية على وعى المسلم، تلك العلوم التى فتحت الطريق إلى اللامبالاة الدينية، إن لم يكن إلي الإلحاد.

ويتحدد الاتجاه العام لتطور الوعى الاجتماعى فى عالمنا المتغير بتطور الهياكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وتعد هذه الهياكل بالذات موضوعا رئيسيا لاهتمام نظريات التجديد المعاصرة فى الفكر الإسلامى. ومن خلال البحث عن حلول للقضايا المتعلقة بها يتم تقدير النظريات والآراء المعاصرة التى تقارن

يسلّم القيم الإسلامى. وقد سبق أن تحدثنا عن هذه النقطة بالتفصيل، ولا يبقى هنا سوى الإشارة إلى أن المصلحين الإسلاميين من جميع التيارات يفسرون الإيماءات إلى المبادئ الاجتماعية والسياسية الواردة فى القرآن والسنة بروح العصر، أو على العكس، يقارنون واقع أيامنا بمبادئ الإسلام محاولين إقناع العالم كله بأن القرآن والسنة هما الحقيقة فى صورتها النهائية.

* * *

استوجب انتقال المجتمع العربى من القرون الوسطى إلى عصرنا ظهور تيارات جديدة في الإسلام تؤدى وظيفة مزدوجة؛ الدفاع عن الإيمان وتكييف النظام اللاهوتى والقانونى الإسلامى مع متطلبات الحياة. وتتطور هذه التيارات، وما يرتبط بها من حركات دينية سياسية ذات توجهات مختلفة، بدرجات متباينة من السرعة الأمر الذى تخلقه خصوصيات التطور الداخلى فى الدول العربية ذاتها وفى طابع علاقاتها بالعالم الخارجي.

ولوحظ، زيادة نشاط الحركات المتطرفة - خلال السبعينيات - التى تدعو عمليا للهروب من الحياة المعاصرة. وإذا أخذنا بعين الاعتبار خصائص النظام الفكرى الذى تنطلق منه هذه الحركات نستطيع أن نؤكد بإقتناع كبير، أن الاحتجاج الاجتماعي والسياسى فى الدول العربية فى ظل تدين الجماهير وعدم نضجها السياسى سوف يقود لفترة طويلة مختلف الحركات الانبعاثية المتطرفة فى الإسلام.

ويعد التجديد فى الإسلام موضوعا للاهتمام الخاص على المستوى الرسمى، لأن القومية المعاصرة فى البلدان العربية تقوم على ركيزتين أساسيتين هما : التقاليد القومية والتقدم الاجتماعى. لكن نفوذ القوى المحافظة يزداد، عادة، فى فترات الأزمات السياسية والاجتماعية. وتستعيد «التقليدية الجديدة» وحتى الصوفية مواقعها ونفوذها وسط المثقفين العرب الذين كانوا، من قبل، يدورون دائما فى فلك نفوذ التجديد السلفى. ومازال تأثير الإسلام التقليدى كبيرا فى صفوف الشعب، كما أنه يتسرب إلى البنية الإدارية ضمن إطار المؤسسات الايديولوجية فى أغلبية الدول العربية، ويعتمد فى سلطانه على خضوع السكان - خاصة سكان المدن - للنظام القانونى واللاهوتى الذى تشكّل على امتداد قرون طويلة، وأيضا على تمسك سكان الريف والبدو بالقوانين الإسلامية التقليدية.

البحث عن إنسانية جديدة

إن أحد أهم القضايا الاجتماعية والثقافية للبناء القومى فى الدول الحديثة هو التفاعل بين القومى والأممى، الذى يجرى حتى الآن لصالح القومى فى تناول الفكر العربى لقضية تكوين الشخصية المعاصرة. وبالرغم من أن المثل الأعلى «للإنسان الجديد» يتغير باستمرار مع تغير المثل الاجتماعية، إلا إن المعايير التنويرية لاتزال فعالة فى هذا الميدان بالذات حتى يومنا هذا. ويتجسد هذا المثل الأعلى فى صورة شخصية نشطة مبدعة متطورة بانسجام وذات خلق رفيع، تسعى لامتلاك ثروات الثقافة العالمية دون التقليد الأعمى (بالاقتران مع التراث الثقافى القومى والتقاليد بصورها الإنسانية «الخالدة»). وتولى الأهمية الرئيسية للمنطلقات الروحية، وتعد الشخصية المكتملة أخلاقيا والمتطورة الرافعة الرئيسية لتغيير المجتمع العربى.وتكمن ضمانات ميلاد مثل هذا المجتمع، فى رأى الأغلبية، فى حرية الاعتقاد والانعتاق الروحى للإنسان والحد من سلطة الدين عليه والتربية الصحيحة للأجيال الناشئة... إلخ. [١٩٧ لعام ١٩٦٦ عدد ١ ص ١٠٢ - ١٠٧].

صرح الكاتب الاجتماعى التقدمى اللبنانى رئيف خورى قائلا: «إن الإنسان أرفع قوة اجتماعية. ومن هذا المنطلق بالذات ينبغى تقدير النظريات والأنظمة الاجتماعية والسياسية» [١٩٧، لعام ١٩٥٣، عدد ١ ص ٤٩ - ٥٠]. هذا هو المبدأ الرئيسى الذى يسترشد به الفكر العربى فى بحثه عن «الإنسانية الجديدة». وتعد «الإنسانية الجديدة» صرخة احتجاج على نفوذ قواعد وتقاليد القرون الوسطى والتعصب، فى الحياة الخاصة والاجتماعية، التى تقيد التطور الحر للشخصية. وهى صرخة احتجاج أيضا على اللاإنسانية التى يتسم بها المجتمع الرأسمالى الغربى والتى تهدد شعوب الشرق. وأخيرا إنها الإيمان بقدرة الشرق على تجنب مثل هذا المصير عبر بعث قيم الثقافات الشرقية وإكسابها طابعا عصريا مع الحفاظ على خصوصيتها القومية.

إن الاهتمام بمسألة «جعل العلاقات بين البشر إنسانية حقا» هو رد فعل واع، أو غير واع فى بعض الأحيان، على تسلُّط العقيدة الدينية، وسعى إلى التطهير الأخلاقى للمجتمع البورجوازى، وفى الوقت نفسه، بحث عن بديل له فى إطار المجتمع البورجوازى ذاته.

ويمكن تتبع عدة اتجاهات فى البحث عن «الإنسانية الجديدة» :

- الدعوة إلى المثل المجردة للإنسانية البورجوازية.
- السعى إلى البرهان على الجوهر الإنسانى للفلسفة الوجودية اللاإنسانية.
- المطابقة بين المثل الإنسانية العليا ومبادئ الإسلام الأخلاقية.
- تأكيد الطابع الإنسانى للقومية العربية.

ويميز الاتجاه الأول، قبل كل شئ، المثقفين العرب أنصار التوجه الغربى من الأجيال الأكبر.

فمنذ أوائل القرن العشرين اكتشف الفكر الاجتماعى العربى لا إنسانية النظام السائد فى المجتمع البورجوازى الغربى. إلا أن هذه اللا إنسانية غالبا ما تفسر على أنها نتيجة لسيادة الإنتاج الآلي وليس لخصائص العلاقات الاجتماعية فى المجتمع الرأسمالى. وبعد الحرب العالمية الثانية صار هذا المبدأ سمة لوعى المثقفين الجماعى. (كتب توفيق الحكيم فى مقدمته للطبعة الجديدة من كتابه «عصفور من الشرق» (عام ١٩٥٧) أن مسألة الاشتباك بين المادية والمثالية، التى تناولها هذا الكتاب، لم تحل بعد. ويقصد توفيق الحكيم بالصراع بين المادية والمثالية، الصراع بين الجوهر المادى للحضارة الغربية والجوهر الروحى للحضارة الشرقية). ويركز الاهتمام هنا على الأهمية الاستثنائية لروحانية الوجود الإنسانى ويدين عبادة رأس المال والقيم المادية والأنانية التى تتميز بها الحضارة البورجوازية فى الغرب.

ولا يقبل أحمد أمين التصرف المتناقض وغير المنطقى «للإنسان العاقل» الذى يُخلق كى يدمر، فالدبابة معجزة التكنيك مُعدة فقط للقتل. وفى رأيه أن تطور التكنيك يؤدى إلى تدهور ظروف معيشة الناس. وفى الحقيقة يبدو أن سيطرة رأس المال وغياب العدالة الاجتماعية لا يتفقان مع منجزات العلم والتكنيك، ومع هذا يموت البعض جوعا، بينما يموت البعض الآخر من التخمة [٢٢٩، عام ١٩٤٧، عدد ١١ ص ٣٤ - ٣٦]. ويقول المفكر المصرى، إن العالم المعاصر هو

عالم المعرفة بينما يحرم العلم الإنسان - «خليفة الله فى الأرض» - من روحه إذ يزعم أن الإنسان ليس سوى حيوان متطور. إن العالم فى أمس الحاجة إلى «نبى جديد» - إنها الروح الإنسانية. ويجب أن يعنى التمدن تشبع نفوس الأقوياء والضعفاء على حد سواء بالإنسانية كى يتولد الشعور بضرورة المساعدة المتبادلة والإخاء بين الناس أجمعين بغض النظر عن الاختلافات التى بينهم بما فيها الاختلافات الطبقية، كما ينبغى أيضا مكافحة القسوة والدفاع عن القضايا العادلة... إلخ. إن «النبى الجديد» ليس سوى التربية السليمة للناس [٢١٣، نوفمبر ١٩٤٦ ص ٢٣ - ٢٤].

ويطلق الكاتب اللبنانى ميخائيل نعيمة على عملية بحث البشر عن الإنسجام والسعادة الشاملين «أساس التطور التاريخى» وحركة البشرية للانتقال من الجهل إلى النور - قوته المحركة. ويرى نعيمه أن الرأسمالية والشيوعية لا تشكلان سوى درجتين نحو السعادة، على طريق البشرية «عبر الخبرة المكتسبة حتى إدراك النظام الكونى»، وهو غاية المعرفة [٩٦ ص ١٩٣ - ١٩٩]. ويؤكد ميخائيل نعيمه القيمة المطلقة للإنسان. وفى مقالته «قيمة الإنسان» يؤكد أن الإنسان أرفع قيمة اجتماعية ولا يجوز استغلاله أو قتله [٢١٣ نوفمبر عام ١٩٤٧ ص ١٧٠٣ - ١٧٠٦]. وكتب نعيمه يقول : «إن الإنسان فى رأيى، قطرة إلهية تكمن فيها جميع القوى وجميع المعارف وجميع البذور. إن امكانية تطور شخصية الإنسان لا حدود لها» [٩٧ ص ١٣٠].

وتساعد الثورة العلمية التكنيكية ومنجزاتها وما نجم عنها من تفاقم حدة المشكلات الاجتماعية للنظام الرأسمالى على خلق تصور مسبق جامد فى وعى المثقفين، أن هذه الثورة تزيد من «لا روحية» العالم الغربى. وهذا ما أشار إليه المؤتمر التاسع للأدباء العرب عام ١٩٧٣ عند تناوله لقضية «الأدب فى عصر الثورة العلمية التكنيكية». واستخلص المؤتمر نتيجة رئيسية فحواها انعدام شخصية الإنسان عند غياب المنطلق الروحي، وأن الثورة العلمية التكنيكية فى الدول النامية تخدم تطور ونمو الشخصية (الفرد) خلافا للغرب حيث لا يزيد دورها على تلبية الاحتياجات المادية للإنسان ليس إلا، وانتشر فى البلدان العربية - خاصة فى مصر - التفسير الإنسانى للوجودية. إن المعيار الوجودى، الذى يرى فى انعدام العدل أحد أسس الكون ويشجع على الهروب من الواقع

بوصفه طريقا لتحرر الشخصية، يبقي غريبا على المجتمع العربى من الناحية الموضوعية. وإذا كانت هذه النظرة الفلسفية هى رد فعل على اغتراب الشخصية فى المجتمع الرأسمالى الغربى الذى أصابه التعفن، فإن الوجودية فى الوطن العربى أصبحت «موضة» سائدة لاسيما أن الموضوع الأساسى للنظرية الوجودية فى العالم العربى النامى، والذى يدور حول وجود الإنسان، ومصير الفرد فى العالم المعاصر، والإيمان والالحاد، وفقدان مغزى الحياة أو اكتسابه - هو قريب جدا لأذهان المثقفين. وعكست هذه الموضة، بشكل عام، ضمن ما عكسته أزمة الفكر البورجوازى العربى الذى ظهر على تربة الازدواجية الثقافية العربية - الأوروبية، إلى جانب سعى جزء من المثقفين التقدميين إلي تحرير الإنسان من نير التقاليد والعادات التى ينوء بها المجتمع الشرقى.

لاحظ جميل صليبا الأستاذ بالجامعة الامريكية في بيروت، عن حق، قائلا: «إن الوجودية ظهرت فى بلادنا بعد أن انتشرت فيها أعمال الوجوديين الأوروبيين. وصاحب انتشارها الشعور بالقلق الذى استولى علي الشباب.. والارتباك والتأرجح المستمر بين القيم الثقافية القديمة والجديدة» [١١٠ ص ٤١٤]. وقدمت الوجودية مخرجا وهميا من المأزق بتقديرها الرفيع لمكانة الشخصية من خلال منحها حرية وهمية أيضا. وبذلك أقامت تصورا كاذبا عن طريق «جعل» العلاقات بين البشر إنسانية».

وإذ يستند أنصار الوجودية العرب إلى المبدأ الوجودى حول «مركزية الإنسان» فإنهم يحاولون إكساب هذه النظرية طابعا إنسانيا تقدميا.

ويعتنق كمال جنبلاط الوجودية بوصفها نظرية تأثير الإنسان فى الوجود وانعكاس الوجود فى الإنسان، ووجودية العقل المطلق والجوهر الخالد للإنسان فى تطلعه للتغيير [١٩٧ لعام ١٩٦٧، عدد ٥ ص ٦٠].

كما تميزت أعمال أستاذ الفلسفة المصرى عبد الرحمن بدوى بالسعى إلى وضع برنامج مركّب على قاعدة الوجودية. ويشير الباحث السوفييتى ساجاديبف الذى درس أعمال بدوى، إلى أن الأخير انطلق من المبدأ الأساسى للوجودية، الذى يرى الوجود الحقيقى فى وجود شخصى حر عبر تحقيق الامكانات التى توفرها للإنسان عواطفه وإرادته، وحاول بدوى تفسير مفهوم «الإنسانية العربية الجديدة» وإيجاد جذور فكرة الإنسانية المجردة والوجودية فى التراث العربى الفلسفى - خاصة فى

الصوفية. ويشير ساجاديف إلى أن بدوى يرى جوهر الإنسانية فى الإنسان الذى يملك العقل - الأداة الرئيسية للمعرفة، وكذلك فى تقديس الطبيعة والإيمان بالتقدم الشامل والمستمر للبشرية. وتندمج الإنسانية والوجودية عند بدوى فى كل واحد، لأن كليهما تنطلقان اساسا من الإنسان. ويقدم اللبناني رينيه حبشى والمغربى محمد لحبابى نفس التفسير للوجودية. ويرى جميعهم أن شخصية الإنسان فوق المجتمع ويفصلون الوجود الاجتماعى عن الوعى الاجتماعى. [٤٥ ص ٨٧ - ١٣٩].

وتنتشر فى البلدان العربية التصورات حول الطابع الإنسانى للإسلام. ويرجع هذا إلى أن الفكر النظرى غير الماركسى أخذ يتطور فى اتجاهين رئيسيين: فمن ناحية، لا تنتهى محاولات توظيف النظريات الاجتماعية - السياسية والفلسفية المعاصرة لتأويل عناصر النظم اللاهوتية الدينية التقليدية والتراث الثقافى العربى الذى ينظر إليه عادة لا بوصفه جزءا فقط من الحضارة الإسلامية، بل أساسها. ومن ناحية أخرى، ترتكز النظرة إلى هذه النظريات ذاتها على الاعتقاد بأن الإسلام أساسى لعلم المجتمع والسياسة والأخلاق، وأنه دين يجتمع فيه بوئام الوحى والعقل.

ولم تحظ مشكلة - الإنسانية فى الإسلام بالدراسة المتكاملة، لأن الإنسانية ليست نموذجية فى النظرية الإسلامية التى يتصدرها الخالق ومجموعة المبادئ الاجتماعية - الأخلاقية واللاهوتية - القانونية. إلا أن الإسلام، شأن أى دين آخر، يعكس تصورات الإنسان عن العالم المحيط به وموقعه فيه. كما يحتوى الإسلام على بعض العناصر التى يمكن مقارنتها بمفهوم الإنسانية، لا سيما عند التفسير الموجه لتعاليمه. ومادام الإسلام يدعو إلى تآخى المؤمنين ومساواتهم أمام الخالق ويحدد حقوق الفرد داخل الأمة ويدعو للعدالة الاجتماعية، فإن تكريس هذه العناصر وحتى المبالغة فى منطلقها الإنسانى شئ حتمى.

إن ما يسمى «بالإنسانية الإسلامية» يخلو من المحتوى الطبقى ويقوم على تكريس العلاقات الشخصية بين إفراد الأمة التى توضع فى مواجهة المجتمع البورجوازى حيث تسود التناحرات الاجتماعية.

طالب علال الفاسى فى أواخر الستينيات بأن تستبدل بالإنسانية الفرنسية الإنسانية الإسلامية فى البرامج الدراسية فى مدارس المغرب [١٦٠ ص ١٠٠].

وتحمل إحدى المجلات الجزائرية إسم «الإنسانية الإسلامية». ومن الأعمال النموذجية لدعاة «الإنسانية الإسلامية» كتيب الفقيه المصرى محمد عبد الله السّمان الصادر فى القاهرة عام ١٩٦٠ تحت عنوان «القرآن والمبادئ الإنسانية». إن الإسلام هو دين الإنسانية - هذه هى المقولة الرئيسية للمؤلف ، كما يشكل القرآن لديه نبع الإنسانية فى الإسلام. ولا ينظم الإسلام العلاقة بين المسلم وخالقه فحسب، بل ينظم أيضا العلاقات بين الناس. كما لا تقف النظرية الإسلامية عند حد الدعوة لاتباع النموذج. بل تحول هذا النموذج إلى قاعدة للسلوك. ويسعى الإسلام، شأن النظريات الفلسفية التى حلم أصحابها بسعادة البشرية، وراء أهداف رئيسية ثلاثة: الحق والخير والجمال لأن الله ينهى عن الشر ويحث على تطوير السمات الخيرة فى الإنسان. ويرى الإسلام فى المساواة مفتاحا للعدالة التى تضمن بدورها الحق [١٠١ ص ١١ - ١٢، ٣٩]. وإليكم مثال آخر حول تعليل الجوهر الإنسانى فى الإسلام: أن الإيمان بالخالق هو الركن الأساسى في الإسلام، ويأتي بعده - فى المرتبة الثانية - الإنسان الذى لا يعلوه إلا الخالق. كما يعد الإنسان بالذات موضوعا مركزيا للإسلام الذى يحمل طابع الدين العالمى ويتوجه إلى جميع البشر ولا يهمل الإسلام الحرية الفردية كما إنه لا يجعل منها شيئا «مطلقا» فالشخصية فى الإسلام حرّة فى الله [٥٥ ص ٧٢ ، ١١٢].

ويتم تركيز الاهتمام فى الأدبيات الخاصة والكتابات الاجتماعية على أن الإنسانية تدخل، على ما يزعمون، فى عداد القيم الروحية لساكن الشرق المسلم والعربى على وجه الخصوص. ويشار إلى أن الثقافة الشرقية، وخاصة العربية - الإسلامية، تتميز بالأولوية التى تعطيها للعامل الإنسانى، فالإنسان بوصفه كائنا متحدا مع الطبيعة والخالق يعد مقياسا لكل موجود. وتغلب القيم الأخلاقية ويقارن ثراء القيم الروحية بمفهوم الإنسانية الحقيقية، بينما يُطرح فى تعارض مع التوجه العقلاني النفعى للإنسان الأوروبى والأمريكى الذى يسعى إلى إدراك قوانين الطبيعة وتوظيفها لمصلحته.

تحدث الفيلسوف السورى زكى الارسوزى عن العلاقة بين الإنسانية والطابع العقلانى النفعى للحضارة الحديثة قائلا: «ستسير الإنسانية إلى الكمال بما وضعت الحياة والطبيعة بدايته. إن العلاقة بين الحضارة والإنسانية هى نفس العلاقة بين الروح والجسد» [٢٩ ص ٢٤].

ويتقاسم أنصار فكرة الإنسانية الإسلامية الاعتقاد بأن الجوهر الحقيقى للإنسان لا يمكن أن يظهر إلا فى الإسلام. وتحدث الكاتب الاجتماعى الجزائرى والمفكر الإسلامي المعروف مالك بن نبى عن الدين بوصفه عاملا محفزا للفضيلة الإنسانية فى مرحلة النهوض والازدهار، لكنه لا يكون في مرحلة التدهور سوى «بوصلة روحية» للفرد مما يعزل الإنسان عن أمته ويؤكد قائلا : «مادامت الحضارة الغربية تعيش مرحلة الانحطاط والتدهور وليس بمقدروها تقديم قواعد راسخة للفضيلة، فلابد من إعادة الحياة إلى المفهوم الحقيقى «للإنسان» فى حضن الإسلام» [٢٤٩]. كما يعد نموذجيا، إلى نفس الدرجة، التخلى عن الوصف التقليدى لقاطن الشرق كإنسان يميل إلى الجبرية والتأمل والسلبية، حيث باتت هذه الصفات منبوذة فى عصرنا سواء بالنسبة لقوى التغيير الجذرى أو المحافظة فى المجتمع الإسلامى.

وتكاد الإنسانية الإسلامية تصبح مرادفا لما يسمى بالإنسانية العربية، ويبدو الأمر طبيعيا، إذ أن الحضارة العربية الإسلامية قد دخلت حضارة العالم بوصفها كلا عضويا لا يتجزأ. ويتم تفسير القواعد الإخلاقية للنظرية الإسلامية كمصدر للإنسانية العربية. ويمكننا تتبع فكرة الإنسانية العربية فى نظرية حزب البعث بصورة أكثر ثباتا من غيرها. وحسب أقوال ميشيل عفلق، فإن القوى القومية الحقيقية ذات محتوى إنسانى إيجابى والإنسانية لا تكمل القومية بل ترافقها لإنها لا ترسم صورة اجتماعية وسياسية معينة قادرة على التجسد، إنها روح واتجاه ونموذج - إنها كل ما يترك أثره فى ثقافة وأخلاق أمم محددة [٦٦ ص ٥٥ - ٥٦]، كما أنها كامنة فى القومية. وليس هناك وجود لإنسانية وقومية بل هناك «القومية الإنسانية» [٦٦ ص ١٢٩]. وتقابل الإنسانية الأوروبية المجردة بالإنسانية العربية [٢٤٥ لعام ١٩٦٥ عدد ٣٥ ص ١٥٢]، التى تلهم ثورة الشعوب العربية والتى تحمل، بخلاف القوميات المعاصرة من الطراز الغربى، طابعا تحرريا وتناهض الإمبريالية مصدر كل الشرور. ويشكل الطابع القومى للنهضة العربية ضمانا لتوجهها الإنسانى، وأخيرا فقد تأسس حزب البعث «لتصحيح الأخطاء التى ارتكبتها الأمم الأخرى» [٦٦ ص ٢٩ - ٣٠].

إن محاولة التوفيق بين مفهوم الإنسانية ومفهوم القومية هو رد طبيعى يستهدف «تبرير» الأخيرة وتلطيف الطابع السلبى الذى تتسم به القومية،

ومواجهة الأشكال الهمجية لقومية دول الغرب الرأسمالي بقومية الشعوب المناضلة في سبيل مكانة لائقة بين شعوب العالم وتمهيد الطريق لقيام جبهة مشتركة بين الدول النامية في مواجهة الإمبريالية(*).

(*) إن تأكيد الطابع الإنساني للقومية لا يشكل خاصية استثنائية للبعث وربما كان من الأدق القول بإن هذا الخط قد تميزت به القومية الحكومية في البلدان النامية في فترة نضالها من أجل تعزيز سيادتها الوطنية.

يذكر القومي اللبناني كمال يوسف الحاج في كتابه «في القومية الإنسانية» ، بيروت عام ١٩٥٧، فكرة لا يمكن الجدال حولها، فحواها أن جوهر ما هو إنساني عام لا يتجلى إلا في صورة قومية. لكن الحاج يطرح، بالإضافة إلى ذلك أفكارا تبدو لنا مثيرة للجدل، وخاصة فكرته حول أن الإنسانية هي هدف القومية، ولهذا فإن التعارض بينهما هو مسألة ظاهرية بحتة، فالإنسانية هي جوهر مطلق، بينما القومية جوهر نسبي، وهذان الجوهران في علاقة تشابك متبادل تنفي العالمية، ضيقة الأفق في فهم القومية والأممية.

يقول الحاج: إنني أؤمن بالقومية وبالإنسانية.. إنني أؤمن بالطابع القومي للإنسانية وبإنسانية القومية.. إنني قومي وتجذبني القومية بإنسانيتها هذه» [١١٣ ص ٥، ٩٠ - ١٣٦]. كما يمكن الحصول على صورة أكثر انتشارا للإنسانية العربية - في المجلة البيروتية «الآداب» في اعداد عام ١٩٦٠ - في إطار القومية العربية، حيث يؤكد المؤلف قائلا : إننا نتوجه إلى كل القبائل بالطريقة التي نرغب أن يتوجهوا بها إلينا ونتعامل مع الشعوب بالاسلوب الذى نرغب في أن يعاملوننا به. [١٩٧ لعام ١٩٦٠ عدد ٤ ص ١].

خاتمة

دلّ قرن ونصف من تطور الفكر الاجتماعي العربى (فى القرنين التاسع عشر والعشرين)، على أن العرب يعيشون مرحلة انتقالية من مراحل تاريخهم. لقد قطعوا شوطا كبيرا على الطريق الصعب لينتقلوا من القرون الوسطى إلى العصر الحديث، لكن لا تزال أمامهم مسافة طويلة أيضا.

وتجرى الآن على مرأى من عيوننا عملية تعزيز سيادة الدول القومية وتشكيل القوميات العربية وترسيخ اقتصادياتها الوطنية المعاصرة التى تسلك فى نهاية الأمر طريق التطور المستقل. ويخلى التخلف مكانه بلا رجعة للتكنيك والتكنولوجيا الحديثين وتتشكل الطبقات التى يتميز بها المجتمع المعاصر بما فيها الطبقة العاملة ويمتد تأثير الثورة العلمية التكنولوجية إلى أطراف العالم العربى المترامية. ويخرج المجتمع الشرقى تدريجيا من انكفائه على نفسه ويترسخ فيه الآن أكثر فأكثر ما هو أممى كجزء عضوى لما هو قومى. إلا أن الدول العربية مازالت فى عداد الدول النامية ضعيفة التطور. ويتجسد ضعف التطور هذا على مستوى صعيد الوعي الاجتماعي بشكل خاص، إذ تتطور القاعدة المادية للمجتمع الشرقى المعاصر بسرعة تفوق كثيرا سرعة نمو الوعى الاجتماعى، ومع ذلك فقد بدأ هو الآخر تحوله. ونود هنا أن نلفت النظر لبعض الظواهر ذات الأهمية الجوهرية :

أولا، نشاهد تلك العملية البطيئة، ولكن التى لا رجعة عنها، للعلمنة وبالرغم من أن النظرة الدينية إلى العالم لاتزال نظرة الجماهير، إلا أنها لم تعد نظاما عقائديا وحيدا، واضطرت إلى اقتسام الحلبة مع الايديولوجيات المعاصرة. وتقترب النظريات الإسلامية فى حالات أكثر فأكثر من النظريات الفردية والنفعية (البراجماتية). ويضطر الفقه الإسلامى أكثر فأكثر للتوجه إلى الإنسان والاهتمام بمصالحه الشخصية والاجتماعية وإلى المصالحة بين الوحى والعقل. وإذا كان التشديد يجرى فى السابق على الأهمية غير المطلقة للقرآن والشريعة

بوصفهما المنظم الشامل لحياة المسلم ومجمل معارفه، فإن التركيز يتم الآن على دائرة محدودة من الأخلاقيات الإسلامية.

ثانيا ، أصبح من الواضح التقدم فى تسييس الوعى الاجتماعي الذى تسود فيه أفكار تأكيد الذات القومية والحرية والاستقلال. فمنذ مائة عام كانت قضايا الديموقراطية لا تعنى سوى التنويريين العرب، وكانت تبدو غريبة على المجتمع العربى، أما الآن فقد أصبحت فى عداد أهم القضايا الاجتماعية والسياسية ولأول مرة يتم النظر إلى قضية الظلم الاجتماعي ليس من المنظور الخيرى، لكن على أساس إعادة البناء الجادة - بدرجة أو بأخرى - للهياكل الاجتماعية والاقتصادية، وبصورة أكثر تحديدا بآفاق التوجه إلى بناء مجتمع اشتراكى.

ثالثا، يجرى تطور مختلف أوجه الوعى الاجتماعي ضمن إطار ضيق نسبيا وتكتسب اتجاهات تطوره طابع الحلول الوسط.

وفى الواقع تجرى عملية تقنين الوعى الاجتماعي فى ظل استمرار النفوذ القوى للإسلام والتقاليد فى الميدان الاجتماعى والسياسى. وغالبا ما يجرى التجديد فى إطار النواحى المادية للحياة ولا يمس وعى الجماهير، الذى تحدده قوة التقاليد، إلا قليلا نسبيا.

وأخيرا فإن البحث عن حلول لا رأسمالية للمشكلات الاجتماعية الطبقية يؤدى، كقاعدة عامة، إلى ولادة نظريات بورجوازية صغيرة.

ومع هذا تسير أغلبية الدول العربية على طريق التطور الرأسمالى، مما يؤدى حتما إلى استقطاب القوى الطبقية ويتبلور الوعى الطبقى ويتطور الفكر الاجتماعي وفقا للنموذج الكلاسيكى «الأوروبى العام» نحو تشكّل الايديولوجيتين البورجوازية والبروليتارية. إلا أن هذا النموذج الكلاسيكى لتطور الفكر الاجتماعي يجرى تشويهه باستمرار. ويكفل رسوخ تعدد الأنماط والتقدم البطئ نسبيا فى المجال الاقتصادى استقرارا كبيرا للهيكل الاجتماعى المحافظ ككل، ويحافظان باستمرار على مناخ ملائم لنمط التفكير التقليدى. ومع ذلك، فلا مفر من أن تغذى التناقضات بين الدول المتطورة صناعيا والدول النامية الميول القومية وتؤدى إلى انتكاسة الانبعاث الدينى، إن هذا المناخ هو تربة خصبة للتصورات البورجوازية الصغيرة حول امكانية حفاظها على الأشكال السابقة

للرأسمالية ، أو على الأصح تصميم أشكال «لا رأسمالية» للتطور الاجتماعى والاقتصادى تختلف عن نظام سيطرة رأس المال والاشتراكية على حد سواء.

ومع ذلك فقد آن الأوان الذى أصبح فيه تأثير التفاعل النشط بين العالم العربى والمنظومة الاشتراكية العالمية عاملا جبارا يساعد على تعجيل نضج الوعى السياسى للشعوب العربية، والوعى الطبقى الذاتى للطبقة العاملة.

ثبت المراجع والأدبيات

١ - ماركس - انجلز - بيان الحزب الشيوعى - م ٤(*).

٢ - إنجلز. ضد دوهرنج - م ٢٠.

٣ - لينين. تطور الرأسمالية فى روسيا - م ٣.

٤ - لينين. «انداد السوء يألف بعضهم بعضا» - م ٧(**).

٥ - لينين. الحكم المطلق والبروليتاريا - م ٩.

٦ - لينين. خطوة للأمام، خطوتان إلى الوراء - م ٨.

٧ - لينين. المؤتمر الخامس لحزب العمال الاشتراكى الديموقراطى الروسى (تقرير حول الموقف من الأحزاب البورجوازية)م ١٥.

٨ - لينين - تولستوى وعصره - م ٢٠.

٩ - لينين. «الشعبية وطبقة العمال المأجورين - م ٢٤.

١٠ - لينين. «دفاتر فلسفية» - م ٢٩.

١١ - لينين. «الدولة والثورة» - م ٣٣.

١٢ - لينين. «مرض الطفولة اليسارية فى الشيوعية» - م ٤١.

١٣ - هنرى عيروط. أ. «الفلاحون» (موسكو) ١٩٥٤.

١٤ - محمود أمين العالم «معارك فكرية» موسكو ١٩٧٤.

١٥ - الانصارى . ف.د. «سكان العراق ودورهم فى التنمية الاجتماعية - الاقتصادية ملخص (رسالة دكتوراة) موسكو س ١٩٧٨.

(*) اعتمدنا على أعمال ماركس وإنجلز الكاملة، الطبعة الثانية باللغة الروسية، وأعمال لينين الكاملة، الطبعة الروسية.

(**) أو «إن الطيور على أشكالها تقع «وهاتان ترجمتان ترجمة تقريبية لعنوان كتبه لينين بالفرنسية أصلا. .."Les beaux esprits se rencontrent" وترجمته الإنجليزية التقريبية أيضا كما وردت فى الطبعة الإنجليزية للأعمال الكاملة (م ٦، ص ٤٣٣) هكذا: ."Birds of a feather flock together" (الناشر).

١٦ - أمة عربية واحدة، ذات رسالة خالدة. تقرير إلى المؤتمر القطرى الثامن. يناير ١٩٧٤، هلسنكى ١٩٧٥.
١٧ - أحمدوف . أ. «النظرية الاجتماعية للإسلام». موسكو ١٩٨٢.
١٨ - بيليايف إ.ب. و بريماكوف س. م: «مصر فى عهد عبد الناصر» موسكو ١٩٧٤.
١٩ - بو مهدى. أ. «وادى الزنبق». موسكو ١٩٧٤.
٢٠ - فاسيليف أ. م. (مشاعل الخليج العربى» موسكو ١٩٧٦.
٢١ - فيرابوف أ.ج. «مقالات حول التنمية الاقتصادية والاجتماعية فى الجزائر». موسكو ١٩٨١.
٢٢ - فورونتشنينا ن. إ. «التحولات الثقافية فى تونس المعاصرة». موسكو ١٩٧٨.
٢٣ - هيجل. فلسفة الدين (فى مجلدين) م ٢. موسكو ١٩٧٧.
٢٤ - على طريق الحرية. شعوب آسيا وإفريقيا فى النضال من أجل الاستقلال والديموقراطية والتقدم الاجتماعى. براج ١٩٧٢.
٢٥ - ايفانوف ن. أ. «أزمة الحماية الفرنسية على تونس» موسكو ١٩٧١.
٢٦ - الصراع الايديولوجى والأدب المعاصر فى الشرق موسكو ١٩٧٧.
٢٧ - الإسلام فى تاريخ شعوب الشرق. موسكو ١٩٨١.
٢٨ - الإسلام ودوره فى النضال الفكرى السياسى المعاصر فى البلدان النامية فى آسيا وإفريقيا. موسكو - طشقند ١٩٨٠.
٢٩ - تاريخ واقتصاد بلدان الشرق العربى وشمال إفريقيا. موسكو ١٩٧٥.
٣٠ - كراتشكوفسكى. «مؤلفات مختارة». م ٣. موسكو - ليننجراد ١٩٥٦.
٣١ - لاندا ر. ج. «عند عرب آسيا» موسكو ١٩٦٩.
٣٢ - ليفين ز. إ. «تطور الفكر الاجتماعى العربى فى الفترة من ١٩١٧ - ١٩٤٥». موسكو ١٩٧٩*.
٣٣ - ماكسيمينكو. «(المثقفون) فى بلاد المغرب». موسكو ١٩٨٠.
٣٤ - مارتشين أو.ف. «الاشتراكية والقومية فى إفريقيا». موسكو ١٩٧٢.

---

* صدرت الترجمة العربية عن الدار عام ١٩٨٨.

٣٥ - مكانة الدين فى النضال الفكرى - السياسى فى البلدان النامية (موضوعات اجتماع عمل) موسكو ١٣٧٨.

٣٦ - الميثاق القومى لجمهورية الجزائر الديموقراطية الشعبية عام ١٩٧٦. موسكو ١٩٧٩.

٣٧ - القومى والأممى فى ايديولوجيا حركة التحرر القومى م ١ موسكو ١٩٧٤.

٣٨ - نيكيفوروفا. إ. د. أدب البعث القومى. حول إبداع الكتاب المعاصرين فى المغرب وتونس والجزائر. موسكو ١٩٦٨.

٣٩ - التاريخ المعاصر للبلدان العربية. موسكو ١٩٦٧.

٤٠ - بروجوجينا س. ف. الأدب المكتوب بالفرنسية فى بلدان المغرب. موسكو ١٩٧٣.

٤١ - طريق التشكل والنضال. الأدب العربى المعاصر. مجموعة مقالات موسكو ١٩٧٣.

٤٢ - أمين سيد. انتفاضة العرب فى القرن العشرين. موسكو ١٩٦٤.

٤٣ - سيرانيان ب. ج. مصر فى نضالها من أجل الاستقلال (١٩٤٥ - ١٩٥٢). موسكو ١٩٧٠.

٤٤ - الأدب العربى المعاصر. موسكو ١٩٦٠.

٤٥ - الفلسفة المعاصرة والفكر الاجتماعى لبلدان الشرق موسكو ١٩٦٥.

٤٦ - الأدب المعاصر الإفريقى. موسكو ١٩٧٣.

٤٧ - النظريات الحديثة للاشتراكية «قومية» الطراز. موسكو ١٩٦٧.

٤٨ - توفماسيان. س. أ. ليبيا على طريق الاستقلال والتقدم الاجتماعى. موسكو ١٩٨٠.

٤٩ - تراسكونوفا أ. صحافة الثورة الجزائرية. موسكو ١٩٧٩.

٥٠ - تروبنيكوف . ف.ف. ثلاث سنوات فى الكويت. موسكو ١٩٧٥.

٥١ - تونس. دليل موسكو ١٩٧٨.

٥٢ - فرعون م. الأرض والدم. موسكو ١٩٦٥.

٥٣ - الخالدى . م. وفرّوح و. «المبشرون والإمبريالية فى البلدان العربية» [illegible] ١٩٦١.

٥٤ - شرايبي د. «الورثة». موسكو ١٩٧٥.
٥٥ - عبود عبد الغنى . العقيدة الإسلامية والايديولوجيات المعاصرة. القاهرة ١٩٧٦.
٥٦ - جمال عبد الناصر. فلسفة الثورة. القاهرة ١٩٥٦.
٥٧ - مهدى عامل. أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازية العربية. بيروت ١٩٧٤.
٥٨ - أحمد أمين. حياتى. القاهرة ١٩٥٦.
٥٩ - أحمد أمين. الشرق والغرب. القاهرة ١٩٥٥.
٦٠ - العرب والحضارة الحديثة. بيروت ١٩٥١.
٦١ - زكى الأرسوزى. مشاكلنا القومية وموقف الأحزاب منها. دمشق ١٩٥٦.
٦٢ - محمد أسد. الإسلام على مفترق الطرق بيروت ١٩٦١.
٦٣ - محمد عيتانى «القرآن فى ضوء الفكر المادى الجدلى. بيروت ١٩٧٢.
٦٤ - محمد سيد العطار التخلف الاقتصادى والاجتماعى فى اليمن. أبعاد الثورة اليمنية. بيروت ١٩٦٥.
٦٥ - ميشيل عفلق. البعث والاشتراكية. بيروت ١٩٧٣.
٦٦ - ميشيل عفلق. معركة المصير الواحد. بيروت عام ١٩٥٩.
٦٧ - ميشيل عفلق. فى سبيل البعث. بيروت عام ١٩٥٩.
٦٧ أ - جلال العشرى. مصطفى محمود شاهد على عصره. القاهرة ١٩٧٦.
٦٨ - عبد العزيز البدرى. حكم الإسلام فى الاشتراكية. المدينة ١٩٥٦.
٦٩ - أحمد حسن الباقورى. العروبة والدين. القاهرة ١٩٥٩.
٧٠ - محمد فريد وجدى. المدنية والإسلام. القاهرة ١٩٣٣.
٧١ - على الوردى. دراسة فى تغيير المجتمع العراقى. بغداد ١٩٦٥.
٧٢ - محمد وهبة. أزمة التمدن العربى. بيروت ١٩٥٦.
٧٣ - محمد الغزالى. الإسلام والمناهج الاشتراكية. القاهرة ١٩٥١.
٧٤ - عبد الكريم غلاب. الفكر العربى بين الاستقلال وتأكيد الذات ليبيا - تونس ١٩٧٧.
٧٥ - محمد أحمد الغمراوى بين الدين والعلم. القاهرة ١٩٥٩.
٧٦ - عمر الدسوقي. نحن العرب. طرابلس. (بدون تاريخ).

٧٧ - عبد الحى دياب. العقاد وتطوره الفكرى. بغداد ١٩٦٩.
٧٨ - أنور الجندى. يقظة الفكر العربي. القاهرة ١٩٧٢.
٧٩ - دراسات فى القومية. بيروت ١٩٦٠.
٨٠ - الذات العربية بين الوحدة والتنوع (الملتقى الأول للجامعتين التونسية والمصرية). تونس ١٩٧٨.
٨١ - يوسف عز الدين. الاشتراكية والقومية وأثرهما فى الأدب الحديث. القاهرة ١٩٦٨.
٨٢ - يوسف عز الدين. قضايا فى الفكر العربى. القاهرة ١٩٧٩.
٨٣ - الإسلام دين الاشتراكية. القاهرة ١٩٦١.
٨٤ - القيم الاجتماعية ومشكلات المجتمع العراقى كما يراها مدرسو العلوم الاجتماعية فى مرحلة الدراسة الثانوية فى العراق. بغداد ١٩٦٩.
٨٥ - محمد مهدى قبة. مذكرات فى صميم الأحداث ١٩١٨ - ١٩٥٨. بيروت ١٩٦٥.
٨٦ - ك. د. ليموناصيبا. الوحدة العربية بين المنطق الشكلى والمنطق الثورى. بغداد ١٩٧١.
٨٧ - زكى نجيب محمود تجديد الفكر العربى. القاهرة ١٩٧٤.
٨٨ - إسماعيل مظهر. الإسلام لا الشيوعية. القاهرة ١٩٦١.
٨٩ - أنيس المقدسى. الاتجاهات الأدبية فى العالم العربى الحديث. بيروت ١٩٥٢.
٩٠ - أحمد المصرى. الاشتراكية بين خصومها وأنصارها. بيروت ١٩٥٥.
٩١ - الموسم الثقافى لجامعة الكويت ١٩٦٧ / ١٩٦٨. الكويت.
٩٢ - محمد المخزومى. خاطرات جمال الدين الأفغانى. بيروت ١٩٥٤.
٩٣ - عبد الله المشنوق. التعاون الثقافي. بيروت ١٩٤٥.
٩٤ - خالد محيى الدين. الدين والاشتراكية. القاهرة ١٩٧٦.
٩٥ - نشاط العرب فى العلوم الاجتماعية فى مائة سنة. بيروت ١٩٦٥.
٩٦ - ميخائيل نعيمة. أبعد من موسكو ومن واشنطن. بيروت ١٩٥٧.
٩٧ - ميخائيل نعيمة. صوت العالم. بيروت. ١٩٦١.
٩٨ - منيف الرزاز. الوحدة العربية هل لها من مستقبل بيروت ١٩٧٣.

٩٩ - صدام حسين. حول كتابة التاريخ. بغداد ١٩٧٩.

١٠٠ - جميل صليبا. محاضرات فى الاتجاهات الفكرية فى بلاد الشام وأثرها فى الأدب الحديث. القاهرة ١٩٥٨.

١٠١ - محمد عبد الله السمان. القرآن والمبادئ الإنسانية. القاهرة ١٩٦٠.

١٠٢ - عصمت سيف الدولة. أسس الاشتراكية العربية القاهرة ١٩٦٥.

١٠٣ - مصطفى السباعى. اشتراكية الإسلام. دمشق ١٩٥٩.

١٠٤ - منح الصلح. الإسلام وحركة التحرر العربية. بيروت ١٩٧٣.

١٠٥ - إلياس فرح. الفكر العربى الثورى أمام تحديات المرحلة بغداد ١٩٧٣.

١٠٦ - نجيب أمين فارس ومحمد توفيق حسنى. هذا العالم العربى. ١٩٥٣ بيروت.

١٠٧ - علال الفاسي. منهج الاستقلال. الرباط ١٩٦٢.

١٠٨ - محمود فياض. الفقه السياسى عند المسلمين القاهرة ١٩٥٩.

١٠٩ - الفكر العربى فى مائة سنة. بيروت ١٩٦٧.

١١٠ - الفكر الفلسفى فى مائة سنة بيروت ١٩٦٢.

١١١ - رينية حبشى. حضارتنا على المفترق بيروت ١٩٦٠.

١١٢ - محمد محمود الحبيب. ايديولوجية حركة العمل فى الشرق الأوسط. بغداد ١٩٦٨.

١١٣- كمال يوسف الحاج فى القومية والإنسانية. بيروت ١٩٥٧.

١١٤ - محمد أحمد خلف الله. دراسات فى النظم والتشريعات الإسلامية القاهرة ١٩٧٧.

١١٥ - محمد أحمد خلف الله. القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة. القاهرة ١٩٦٧.

١١٦ - خالد محمد خالد. الديموقراطية أبدا. القاهرة ١٩٥٣.

١١٧ - خالد محمد خالد. من هنا نبدأ. القاهرة ١٩٥٠.

١١٨ - خالد محمد خالد. الله والحرية القاهرة ١٩٥٨.

١١٩ - خليل أحمد خليل. لبنان يسارا. بيروت ١٩٧٢.

١٢٠ - جورج حنا. واقع العالم العربى. بيروت ١٩٥٣.

١٢١ - إحسان محمد الحسن. محاضرات فى المجتمع العربى. بيروت ١٩٧٣.

١٢٢ - عبد القادر حاتم. حول النظرية الاشتراكية. القاهرة ١٩٥٩.
١٢٣ - أنور الخطيب النزعة الاشتراكية فى الإسلام. بيروت ١٩٥٦.
١٢٤ - محمد حسين. الاتجاهات الوطنية فى الأدب المصرى الحديث. القاهرة ١٩٥٦.
١٢٥ - اسحاق موسى الحسينى. أزمة الفكر العربى. بيروت ١٩٥٤.
١٢٦ - ساطع الحصرى. آراء وأحاديث فى الوطنية والقومية. القاهرة ١٩٥٤.
١٢٧ - ساطع الحصرى. آراء وأحاديث فى القومية العربية. القاهرة ١٩٥١.
١٢٨ - ساطع الحصرى. آراء وأحاديث فى التربية والاجتماع. بيروت ١٩٦٢.
١٢٩ - ساطع الحصرى. آراء وأحاديث فى التاريخ والاجتماع. القاهرة.
١٣٠ - ساطع الحصرى. العروبة أولا. ط ٢. القاهرة ١٩٥٥.
١٣١ - كامل الجادرجى. مذكرات كامل الجادرجى وتاريخ الحزب القومى الديموقراطى. بيروت ١٩٧٥.
١٣٢ - الشابى. المغرب العربى على مفترق الطرق. بيروت ١٩٧٣.
١٣٣ - أحمد شلبى. السياسة والاقتصاد فى الفكر الإسلامي. القاهرة ١٩٧٤.
١٣٤ - عبد اللطيف شرارة. فى القومية العربية. بيروت ١٩٥٧.
١٣٥ - عبد المنعم شميس. اشتراكيتنا العربية. القاهرة ١٩٦١.
١٣٦ - ف. عباس. حرب وثورة الجزائر . ليل الاستعمار. باريس، ١٩٦٢.
١٣٧ - أ. عبد الملك. مختارات من الأدب العربى المعاصر. باريس، ١٩٦٥.
١٣٨ - أ. عبد الملك. حصر مجتمع عسكرى. باريس، ١٩٦٢.
١٣٩ أ. عبد الملك. الفكر السياسى العربى المعاصر. باريس، ١٩٧٠.
١٤٠ - ك. أبو جابرا. حزب البعث العربى الاشتراكي. نيويورك، ١٩٦٦.
١٤١ - حزب البعث العربى الاشتراكى. بعض المبادئ النظرية التى أقرها المؤتمر القومى السادس. أكتوبر ١٩٦٣. بيروت ١٩٧٤.
١٤٢- عرب الشرق الأوسط ومسلمو إفريقيا. نيويورك، ١٩٦١.
١٤٣ - عالم العرب، شيكاغو، ١٩٥٣.
١٤٤ - م. أركون. الفكر العربى. باريس، ١٩٧٥.
١٤٥ - ع. العروى. الإسلام على مفترق الطرق. الجزائر، ١٩٦٩.
١٤٦ - ع. العروى. الإسلام والعلم. الجزائر، ١٩٧٤.

١٤٧ - القصيمى. وحدة، حرية، اشتراكية. بيروت (بدون تاريخ).
١٤٨ - بن بيللا. ضوء على الإسلام أم الإسلام فى أصوله (بدون بلد)، ١٩٦٩.
١٤٩ - م. بن نبى. دعوة الإسلام. باريس، ١٩٥٤.
١٥٠ - م بيرجر. العالم العالم فى الوقت الحاضر نيويورك، ١٩٦٢.
١٥١ - م. بيرجر. الإسلام فى مصر فى الوقت الحاضر. جوانب سياسية واجتماعية لدين شعبى شيكاغو، ١٩٧٠.
١٥٢ - ج. بيرك. عرب الأمس والغد. باريس، ١٩٦٩.
١٥٣ - ج. بيريك . التعبير الثقافى فى المجتمع العربى فى الوقت الحاضر. أوستن - لندن، ١٩٧٨.
١٥٤ - ح. بورقيبة. فى خدمة السلام. تونس. (بدون تاريخ).
١٥٥ - وكاريه. التعليم الإسلامى والمثال الإشتراكى. بيروت، ١٩٧٤.
١٥٦ - نزاع التقليدية والحداثة فى الشرق الأوسط الإسلامى. أوستن، ١٩٦٦.
١٥٧ - ح. الشيخ. الصحافة والتغير الأيديولوجى فى مصر (١٩٥٠ - ١٩٧٣). امستر دام ١٩٧٧.
١٥٨ - ف. فانون. علم اجتماع ثورة العام الخامس من ثورة الجزائر باريس، ١٩٦٨.
١٥٩ - ل. جارديه. رجال الإسلام. باريس، ١٩٧٧.
١٦٠ - أ. جوديو. علال الفاسى أم تاريخ الاستقلال. باريس، ١٩٧٢.
١٦١ - الله والإنسان فى الفكر الإسلامى المعاصر. بيروت، ١٩٧٢.
١٦٢ - ر. حبشى. يا شرق ما هو غربك؟ بيروت. ١٩٦٩.
١٦٣ - ج. س. حاييم. القومية العربية. مقتطفات. لوس انجلوس، ١٩٦٢.
١٦٤ - ر. هيلان. الثقافة والتطور فى سوريا وفى البلاد المتخلفة، باريس، ١٩٦٩.
١٦٥ - أ. حوراتى. الفكر العربى فى عصر الحرية. ١٧٩٨ - ١٩٣٩ لبنان - نيويورك، ١٩٧٠.
١٦٦ - الإسلام - الطريق المستقيم. نيويورك، ١٩٥٨.
١٦٧ - ج. يانسن . الإسلام المجاهد. لبنان، ١٩٧٩.

١٦٨ - ج. يانسن.. تفسير القرآن فى مصر الحديثة. لندن، ١٩٧٤.
١٦٩ - أ. قدورة. الإسلام فى العالم الحديث. لبنان ١٩٨٠.
١٧٠ - أ. الخطيب. الرواية المغربية. باريس، ١٩٦٨.
١٧١ - أ. العروى. الايديولوجية العربية المعاصرة. باريس، ١٩٦٧.
١٧٢ - م. المجذوب . لبنان والشرق العربى (١٩٤٣ - ١٩٥٦) اقليم ايكس إن (بفرنسا)، ١٩٥٦.
١٧٣ - ر. مكاريوس الشباب المثقف فى مصر عشية الحرب العالمية الثانية. باريس - لاهاى، ١٩٦٠.
١٧٣ أ - خليفة معمرى. أقوال الرئيس بومدين. الجزائر، ١٩٧٩.
١٧٤ - أ. ميمى. استعمار ومستعمر. باريس، ١٩٦٩.
١٧٥ - أ. مراد. الإصلاح الإسلامى فى الجزائر من ١٩٢٥ إلى ١٩٤٠. باريس، ١٩٦٥.
١٧٦ - ف. مونتيل. مفاتيح للفكر العربي. باريس، ١٩٧٤.
١٧٧ - القومية فى آسيا وإفريقيا - نيويورك، ١٩٧٠.
١٧٨ - هـ. نسيبة. أفكار القومية العربية، نيويرك، ١٩٥٦.
١٧٩ - حزب البعث العربى الاشتراكى.
١٨٠ - ر. باتاى. العقل العربى. نيويورك، ١٩٧٣.
١٨١ - اليقظة السياسية فى الشرق الأوسط. نيوجرسى. ١٩٧٠.
١٨٢ - الفكر الاجتماعى والسياسى المعاصر فى الشرق الأوسط. لبنان ١٩٦٨.
١٨٣ - م. القذافى. الكتاب الأخضر. طرابلس، ١٩٧٩.
١٨٣ أ - سيد قطب. معالم على الطريق - نيودلهى، ١٩٨١.
١٨٤ - نهضة العالم العربى. الجزائر ، ١٩٧٢.
١٨٥ - لقاء إسلامى - مسيحى . تونس، ١٩٧٦.
١٨٦ - الثورة الجزائرية بالنصوص. باريس. ١٩٦١.
١٨٧ - ن. سافران.. مصر فى البحث عن مجتمع سياسى. كامبردج، ماسا شوتشى، ١٩٦١.
١٨٨ - أ. طالب الابراهيمى. من القضاء على الاستعمار إلى الثورة الثقافية (١٩٥٢ - ١٩٧٢). الجزائر، ١٩٧٣.

١٨٩ - الإسلام إلى أين؟ عرض للحركات الحديثة فى العالم الإسلامي. لبنان، ١٩٣٢.
١٩٠ - د. وايت مدخل للأدب العربى. باريس، ١٩٦٦.
١٩١ - «وراء الحدود» موسكو.
١٩٢ - «الأدب الأجنبى» موسكو.
١٩٣ - «شعب آسيا وإفريقيا» موسكو.
١٩٤ - «العالم الجديد» موسكو.
١٩٥ - «الحقيقة» موسكو.
١٩٦ - «قضايا السلم والاشتراكية» موسكو.
١٩٧ - «الآداب». بيروت.
١٩٨ - «العمل» تونس.
١٩٩ - «العربى» الكويت.
٢٠٠ - «الأخبار» - القاهرة.
٢٠١ - «الأخبار» - بيروت.
٢٠٤ - «البلاغ» - القاهرة.
٢٠٥ - «البيان» - الكويت.
٢٠٦ - «الجمهورية» - القاهرة.
٢٠٧ - «الدعوة» - القاهرة.
٢٠٨ - «دعوة الحق» - الرباط.
٢٠٩ - «الجمهورية» - بغداد.
٢١٠ - «الجمهورية الأسبوعية» - بغداد.
٢١١ - «دراسات عربية» - بيروت.
٢١٢ - «الاشتراكى» - دمشق.
٢١٣ - «الكتاب» - القاهرة.
٢١٤ - «الكاتب» - القاهرة.
٢١٥ - «لواء الاسلام» - القاهرة.
٢١٦ - «المعرفة» - دمشق.
٢١٧ - «مجلة جامعة دمشق» - دمشق.

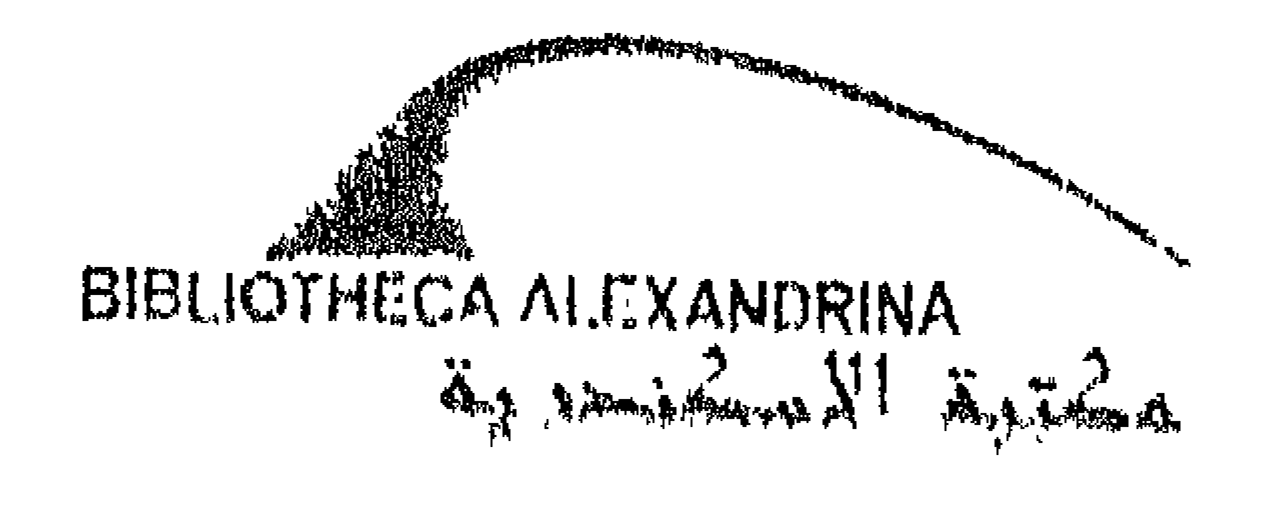
٢١٨ - «المصور» - القاهرة.
٢١٩ - «المصرى» - القاهرة.
٢٢٠ - «روزاليوسف» - القاهرة.
٢٢١ - «الثقافة» - الجزائر.
٢٢٢ - «الثقافة القومية» - بيروت.
٢٢٣ - «الثقافة الجديدة» بغداد.
٢٢٣ أ - «الثورة» - دمشق.
٢٢٤ - «الثورة العربية» دمشق.
٢٢٥ - «الطليعة» - القاهرة.
٢٢٦ - «الطريق» بيروت.
٢٢٧ - «الفكر» - تونس.
٢٢٨ - «الفكر العربى» - طرابلس (ليبيا).
٢٢٩ - «الهلال» - القاهرة.
٢٣٠ - «الشعب» - بيروت.
٢٣١ - «شئون عربية» تونس.
٢٣٢ - «العمل» تونس.
٢٣٣ - «العالم العربى» بيروت.
٢٣٤ - «الاقتصادى المصرى» القاهرة.
٢٣٥ - «الثقافة الإسلامية» حيدر آباد - ديكان.
٢٣٦ - «المجلة الإسلامية» لبنان.
٢٣٧ - «مجلة الجماهيرية» طرابلس.
٢٣٨ - «أورشليم الفصلية» أورشليم.
٢٣٩ - «مغرب - مشرق» باريس.
٢٤٠ - «جريدة الشرق الأوسط» واشنطن.
٢٤١ - «المجاهد» الجزائر.
٢٤٢ - «ثقافة المجاهد» الجزائر.
٢٤٣ - «العالم الإسلامى» ليدن.
٢٤٤ - «شرق» هامبورج.

٢٤٥ - «الشرق» باريس.
٢٤٦ - «الشرق - اليوم» بيروت.
٢٤٧ - «الإمكان» باريس.
٢٤٨ - «الثورة الإفريقية» الجزائر.
٢٤٩ - «المساء» بيروت.

(*) المراجع من ١٣٦ - ١٩٠. ومن ٢٣٢ - ٢٤٩ وردت باللغة الفرنسية والإنجليزية، وما عدا ذلك ورد باللغة الروسية، بما فيها المراجع العربية.

فهرس الاعلام

رقم الايداع : ٨٨٧١ / ١٩٨٩
الترقيم الدولى: ٤ - ١. - ١٨٨٥ - ٩٧٧
ISBN 977 - 1885 - 01 - 4



طبعت بمطابع شركة الأمل للطباعة والنشر
« إخوان مورفيتل سابقاً »
عادل الرفاعى وشركاه
تليفون ٣٩٠٤٠٩٦

هذا الكتاب

يهدف إلى إستخلاص قوانين تطور الفكر السياسى - الاجتماعى العربى المعاصر، وإبراز خصائصه. ويحلل بشكل خاص الأيديولوجية القومية : القومية العربية فى مصر وليبيا وتونس والمغرب، وقومية البعث فى سوريا والعراق، والقومية الجزائرية، والتونسية، واللبنانية والمصرية.

كما يحلل نظريات التطور الاجتماعى، ومشكلات تفاعل القديم والجديد فى الوعى الاجتماعى، وتأثير الإسلام فى تشكيل الفكر الاجتماعى العربى، فى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية حتى بداية الثمانينيات.

دار العالم الجديد ـ القاهرة
ص.ب ١٨٤٩

الثمن ٦ جنيهات مصرية
أو مايعادلها